

سلسلہ تالیفات و افادات حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نور اللہ مرقدہ
مہتمم سابع دار العلوم دیوبند

کمال الحکیم الاسلام



ترتیب و تصحیح

مولانا محمد عمران قاسمی بلیانوی

سلسلہ تالیفات و افاداتِ حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب
نور اللہ مرقدہ
مہتمم سابع دارالعلوم دیوبند

کمالاتِ حکیم الاسلامؒ

جلد ششم

* اس مجموعہ میں شامل رسائل *

❖ نکاح و طلاق عقل و شرع کی روشنی میں

❖ فطری حکومت مکمل

❖ انسانیت کا امتیاز

❖ حفظانِ زندگی اور عجائباتِ برزخ

❖ فلسفہ نعمت و مصیبت مکمل

ترتیب و تصحیح: — (مولانا) محمد عمران قاسمی بگیا نوی

فاضل دارالعلوم دیوبند، ایم۔ اے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

جملہ حقوق کتابت بحق ناشر محفوظ ہیں

تصریحات

کمالاتِ حکیم الاسلام	نام کتاب
حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ	مؤلف
مولانا محمد عمران قاسمی بگیا نوی 9456095608	ترتیب و تصحیح
۶۶۸	تعداد صفحات
الحاج محمد ناصر خاں صاحب	باہتمام
عمران کمپیوٹرس مظفر نگر (PH: 0131-2442408)	کتابت
ستمبر 2006	سن اشاعت
	قیمت

ناشر

فرید بک ڈپو (پرائیویٹ) لمیٹڈ، دریا گنج نئی دہلی 110002

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست عنوانات کمالاتِ حکیم الاسلامؒ

تاثرات علمائے کرام

- | | | |
|----|---|--------------------------------------------|
| ۳۱ | ☆ | حضرت مولانا محمد سالم صاحب قاسمی |
| ۳۲ | ☆ | حضرت مولانا محمد عبداللہ ابن القمر الحسینی |
| ۳۷ | ☆ | حرفے چند |

مسئلہ نکاح و طلاق عقل و شرع کی روشنی میں

- | | | |
|----|---|------------------------------------------------|
| ۴۱ | ☆ | پیش لفظ |
| ۴۳ | ☆ | مسئلہ نکاح و طلاق |
| ۴۴ | ☆ | عقل ناقص کا عقل کامل کو مشورہ |
| ۴۴ | ☆ | ایک نیا مذہبی فارمولا |
| ۴۵ | ☆ | رفع مغالطہ کے لئے جواب کی ضرورت |
| ۴۶ | ☆ | سوالات متعلقہ نکاح و طلاق |
| ۴۷ | ☆ | جواب سے پہلے |
| ۴۷ | ☆ | علماء کو تنگ نظری کا طعنہ |
| ۴۸ | ☆ | علمائے حق دین کے ناقل ہیں مدعی نہیں |
| ۴۸ | ☆ | پیغمبر بھی دین میں ایجاد و اختراع کے مجاز نہیں |
| ۴۹ | ☆ | وحی الہی کے مقابلے میں وقت کے نام نہاد تقاضے |

صفحہ نمبر	عنوان
۵۰	دین کی حفاظت کا وعدہ ★
۵۱	سوالات کی بنیاد اور جواب کی تمہید ★
۵۱	شکوہ و شبہات کا تجزیہ ★
۵۱	مساواتِ مرد و زن کے غلط تصور کی تین فرضی بنیادیں ★
۵۳	فاسد بنیادوں پر فاسد تعمیر ★
۵۳	اصل اول ★
۵۳	حقیقت ناشناسی ★
۵۳	نکاح و طلاق کی شرعی حیثیت ★
۵۴	نکاح شرعی ★
۵۶	زوجین کا فرقِ مراتب ★
۵۷	مرد کی قوامیت و کفالت کی ایک اہم وجہ ★
۵۹	مرد کو عورت کے بارے میں ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہے ★
۶۱	مرد کی بالادستی اور عورت کی زیردستی کی ایک اور دلیل ★
۶۲	طلاق شرعی ★
۶۴	ایک فقہی خلجان ★
۶۸	حق طلاق ★
	قرآن کریم نے طلاق کے فعل کو ہر جگہ ★
۶۹	مرد ہی کی طرف منسوب کیا ہے
۷۱	طلاق کی مستقل کوئی حیثیت نہیں ہے وہ نکاح کے تابع ہے ★
۷۳	معاشرہ اور طلاق ★
۷۴	زن و شوہر کی مساوات کا تصور فطرت اور انصاف کے منافی ہے ★

صفحہ نمبر	عنوان
۷۵	☆ مساواتِ زوجین کے مفاسد
۷۷	☆ زن و شوہر کی برابری کے برے ثمرات
۸۰	☆ عدتِ طلاق
۸۱	☆ مساوات پرستوں کا ایک شبہ
۸۲	☆ قانونِ مساوات کی رو سے نسب کا مضحکہ خیز تصور
۸۳	☆ تصورِ مساوات کا ایک اور غیر فطری ردِ عمل
۸۴	☆ عورت کی کمزوری کا تصور بھی غلط قرار دیا جائے
۸۵	☆ مساوات پرستی کا ایک اور احمقانہ تقاضہ
۸۶	☆ زن و شوہر کی جنسی نسبت کا حل
۸۷	☆ نظامِ شریعت میں تبدیلی سے پہلے نظامِ کائنات میں تبدیلی لانا ہوگی
۸۸	☆ حاصلِ بحث
۸۹	☆ دین ایک مرتب و مربوط سلسلے کا نام ہے
۹۰	☆ اصل دوم
۹۰	☆ قیاسِ فاسد
۹۱	☆ نکاح اور سمجھوتہ کے باہمی فروق
۹۱	☆ ۱۔ نوعی فرق
۹۱	☆ ۲۔ مقصدی فرق
۹۲	☆ ۳۔ فکری فرق
۹۳	☆ ۴۔ اخلاقی فرق
۹۳	☆ ۵۔ طرزِ عمل کا فرق
۹۴	☆ ۶۔ مفادات کا فرق

صفحہ نمبر	عنوان
۹۵	۷۔ فریقین کی نوعیت کا فرق ★
۹۵	۸۔ رد و فسخ کا فرق ★
۹۶	۹۔ عملی فرق ★
۹۶	۱۰۔ اندازِ قبول کا فرق ★
۹۷	۱۱۔ ذمہ داریوں کا فرق ★
۹۷	۱۲۔ غلبہ کا فرق ★
۹۸	۱۳۔ تصرفات کا فرق ★
۹۹	۱۴۔ منصبی فرق ★
۱۰۰	۱۵۔ شرائط کا فرق ★
۱۰۱	۱۶۔ قول و قرار کا فرق ★
۱۰۲	۱۷۔ انتفاعات کا فرق ★
۱۰۲	۱۸۔ لفظی تاثیر کا فرق ★
۱۰۳	۱۹۔ احکام کا فرق ★
۱۰۴	اشتراکِ عمل ★
۱۰۴	۲۰۔ شرکت کی نوعیت ★
۱۰۶	یک زوجگی کے حامیوں کا باطل نقطہ نظر ★
۱۰۷	۲۱۔ صنفی فرق ★
۱۰۸	۲۲۔ قرب و قرابت کا فرق ★
۱۰۹	۲۳۔ تفریحی فرق ★
۱۱۱	۲۴۔ آثار و لوازم کا فرق ★
۱۱۳	نتیجہ اور خلاصہ ★

صفحہ نمبر	عنوان
۱۱۵	✪ خاندانی منصوبہ بندی کے پیچھے شہوت رانی کا تصور
۱۱۷	✪ مساوات پسندوں سے ایک سوال
۱۱۸	✪ اصل سوم
۱۱۸	✪ وضعِ محل
۱۱۹	✪ مساوات کی شرعی حیثیت
۱۲۲	✪ قابلِ غور بات
۱۲۶	✪ مساواتِ مرد و زن کا صحیح مفہوم
۱۲۹	✪ عدل و انصاف کا تقاضہ
۱۳۱	✪ مساواتِ کلی کا دعویٰ حقیقت میں تخلیقِ خداوندی پر اعتراض ہے
۱۳۲	✪ خلاصہ کلام
<h2>فطری حکومت (کامل)</h2>	
۱۳۹	✪ حرفِ آغاز
۱۴۱	✪ مقدمہ
۱۴۱	✪ فطرت کے معنی
۱۴۱	✪ فطرت کی چند مثالیں
۱۴۲	✪ فطری اور غیر فطری حکومت کا فرق
۱۴۲	✪ فطری حکومت الہی حکومت ہے
۱۴۳	✪ حکومتِ الہی کے محرکین
۱۴۴	✪ حکومتِ الہی سے مؤلف کا مقصد

صفحہ نمبر	عنوان
۱۴۴	وجہ تصنیف ★
۱۴۶	کتاب کے دس نکاتِ بحث ★
۱۴۷	آسمانی بادشاہت کی ماہیت اور اُس کے عناصر ترکیبی ★
۱۴۷	کائنات کا طبعی تضاد ★
۱۴۸	متضاد کائنات کا نظم ★
۱۵۱	منظم کائنات میں حکم ★
۱۵۲	محکم کائنات میں رنگِ حکمت ★
۱۵۳	حکیمانہ کائنات میں طرزِ تدبیر ★
۱۵۴	آسمانی بادشاہت کی ضرورت ★
۱۵۵	آسمانی بادشاہت کا بادشاہ ★
۱۵۵	حکمِ الہی ★
۱۵۶	آسمانی بادشاہت کے اجزاء ترکیبی کی تفصیلی نوعیت ★
۱۵۶	نظمِ الہی ★
۱۵۸	حکمتِ الہی ★
۱۶۰	حکمت سے پیدا شدہ نتائج ★
۱۶۰	خدا کی حکومت فطری اور طبعی ہے ★
۱۶۱	غیر خدا کو حکومت کا حق ہی نہیں ★
۱۶۲	غیر خدا کی حکومت ہی موجبِ فسادِ کائنات ہے ★
۱۶۲	تدبیرِ الہی ★
۱۶۴	آسمانی بادشاہت کی اندرونی حقیقت ★
۱۶۴	حکومت کی باطنی حقیقت ★

صفحہ نمبر	عنوان
۱۶۶	حکومتِ الہی ذرّہ ذرّہ سے عیاں ہے ★
۱۶۷	آسمانی بادشاہت کے مظاہرِ شوکت و حشم ★
۱۶۸	تختِ گاہِ شاہی ★
۱۶۹	تختِ شاہی ★
۱۶۹	تختِ نشینی سے قبل کا شاہی جھروکہ ★
۱۷۰	مظروفیتِ باری کا شبہ اور اس کا جواب ★
۱۷۱	تختِ بردارانِ شاہی ★
۱۷۲	جلوسِ بادشاہی اور مرکزِ تدابیرِ ملکی ★
۱۷۲	تختِ نشینی اور سنِ جلوس ★
۱۷۳	قباۂ شاہی ★
۱۷۳	تاجِ بادشاہی ★
۱۷۵	شاہی باڈی گارڈ ★
۱۷۶	شاہی حشم و خدم ★
۱۷۷	شاہی قلعہ اور دارالسلطنت ★
۱۷۸	شہرِ پناہ کے دروازے اور اُن پر شدید پہرہ چوکی ★
۱۷۹	مخالفینِ حکومت پر دروازوں کی بندش ★
۱۸۰	مقرّبانِ شاہی کے لئے فتحِ ابواب ★
۱۸۰	مقرّبوں کا اعزاز ★
۱۸۱	قلعہ کی محافظ فوجیں ★
۱۸۱	شاہی میگزین اور باغیوں کی سرکوبی ★
۱۸۴	ایوانِ شاہی اور مقرّبین ★

صفحہ نمبر	عنوان
۱۸۵	مقررہوں کی سلامی ★
۱۸۵	مخصوصین کو سلامِ خاص ★
۱۸۶	مقررین کے محلات ★
۱۸۶	در بارِ عام ★
۱۹۱	شاہی مہمان خانہ ★
۱۹۳	مہمانوں کو دائمی قیام کی اجازت ★
۱۹۳	سرکاری مہمان خانہ کا سامانِ عیش و طرب ★
۱۹۴	سرکاری جیل خانہ ★
۱۹۴	حکامِ جیل ★
۱۹۴	حکامِ جیل کی تعداد ★
۱۹۵	تکلیفِ جیل کی شدت و امتداد ★
۱۹۵	قیدیوں کی غذا و شراب ★
۱۹۶	مجرموں کا لباس ★
۱۹۶	مدتِ جزاء مدتِ عمل کے برابر نہیں ہو سکتی ★
۱۹۹	شاہی خزانہ ★
۲۰۱	آسمانی بادشاہت کے اصولِ انتظام اور تدابیرِ ملکی ★
۲۰۱	نظمِ حکومت کا اجمالی خاکہ ★
۲۰۳	نظامِ حکومت کے پانچ بنیادی اصول ★
۲۰۴	نظامِ مملکت کا اصولی نقشہ ★
۲۰۴	تخت نشینی اور اعلانِ بادشاہت ★

صفحہ نمبر	عنوان
۲۰۶	حلفِ وفاداری اعیانِ ملک سے ★
۲۰۷	حلفِ وفاداری عام اجزاءِ ملک سے ★
۲۰۹	آسمانی بادشاہت کا نصب العین ★
۲۰۹	ربوبیت و ہدایت ★
۲۱۲	حکومت کی سرکاری پالیسی ★
۲۱۲	رحمتِ عامہ ★
۲۱۳	سرکاری پالیسی کی عمومیت و ہمہ گیری ★
۲۱۵	رحمتِ عامہ کا التزام ★
۲۱۵	غلبہٴ رحمت ★
۲۱۵	وسعتِ رحمت ★
۲۱۸	حکومت کے لئے رجالِ کار کا انتخاب اور تقسیمِ عہدہ جات ★
۲۱۸	مجلسِ نداء و مصاحبین ★
۲۱۹	نداء و مصاحبین کی نجی گفتگوئیں اور تذکرے ★
۲۲۰	تقسیمِ مناصب و عہدہ جات ★
۲۲۰	وزراءِ شاہی ★
۲۲۱	وزیرِ اعظم ★
۲۲۲	وزارتِ داخلہ و خارجہ ★
۲۲۳	عمومی وزارتیں ★
۲۲۳	آسمانی بادشاہت کی چار اہم وزارتیں ★
۲۲۴	وزیرِ تعلیم کے کارکن اور ان کی حیثیت ★

صفحہ نمبر	عنوان
۲۲۴	تعلیم قانون کی اہمیت و عظمت ★
۲۲۵	وزارتِ خوراک و آرزاق ★
۲۲۵	وزیرِ غذا کے وسائلِ کار ★
۲۲۶	وزارتِ تعلیم اور وزارتِ غذا کی خصوصی پشت پناہی ★
۲۲۷	وزارتِ زجروسیاست ★
۲۲۹	وزیرِ سیاست کے کارکن اور وسائلِ کار ★
۲۲۹	فوجی قوت ★
۲۲۹	حیوانی لشکر ★
۲۳۰	عنصریاتی لشکر ★
۲۳۲	انسانی لشکر ★
۲۳۳	ملکی لشکر ★
۲۳۴	خاص اسلحہ اور مخصوص میگزین ★
۲۳۵	وزارتِ تذکیر و اشاعت ★
۲۳۵	وزیرِ تذکیر کے وسائلِ کار ★
۲۳۵	ملک الموت کے قاصد ★
۲۳۶	طولِ عمر اور بڑھاپا ★
۲۳۶	شیب یعنی سفید بال ★
۲۳۶	اولاد کی اولاد ★
۲۳۷	امراض ★
۲۳۷	اختلالِ حواس ★
۲۳۸	موت ★

صفحہ نمبر	عنوان
۲۳۸	قبر ★
۲۳۸	ملک الموت ★
۲۴۰	وزارتوں کے ماتحت اہم شعبہ جات ★
۲۴۰	حفاظتی پولیس ★
۲۴۱	خفیہ پولیس اور رعیت کے عمل کی نگرانی ★
۲۴۲	رعایا کے اعمال نامے اور دفتری ریکارڈ ★
۲۴۳	دفاتر محکمہ جات ★
۲۴۳	کاغذات کی روزانہ پیشی ★
۲۴۴	اوقاتِ پیشی ★
۲۴۴	تبادلہ اور چارج ★
۲۴۵	عطایائے صلہ و اعزاز ★
۲۴۵	تقسیم جاگیرات و اعزازات ★
۲۴۶	عطاءِ خطابات ★
۲۴۹	معاهداتِ سلطنت اور اُن کی دفعات ★
۲۴۹	رعایا سے شاہی عہد و میثاق ★
۲۵۰	دفعاتِ معاہدہ ★
۲۵۰	بادشاہ کا عہد نامہ ★
۲۵۲	معاہدہ باہمی کا قول و قرار ★
۲۵۳	رعایا کو عہد کی یاد دہانی اور تجدیداتِ معاہدہ ★
۲۵۴	بادشاہ کی طرف سے وفاءِ عہد ★
۲۵۴	رعایا کی بدعہدی اور اکثریت کا غدر ★

صفحہ نمبر	عنوان
۲۵۶	قانونِ مکافات ★
	آسمانی بادشاہت کی تربیتِ عامہ ★
۲۵۸	اور تصرفاتِ ملوک کی کا نقشہ
۲۵۸	قانونِ شاہی اور اُس کی حیثیت ★
۲۵۹	اطاعتِ قانون کے تین مراتب ★
۲۶۱	قانونِ شاہی کی انواع ★
۲۶۲	عالمِ خلق اور عالمِ امر ★
۲۶۲	قانونِ طبائع ★
۲۶۳	قانونِ شرائع ★
۲۶۵	شاہی کونسل ★
۲۶۶	مباحثِ ملکی ★
۲۶۸	شاہی پرائیویٹ سکریٹری اور واسطہٴ حکومت ★
۲۶۹	تختِ بردار اور خدمہٴ دربار سے معلوماتِ عامہ ★
۲۷۰	خبروں کے چور اور جاسوس اور ان کی درگت ★
۲۷۱	اخبارِ تکوین و تشریح کا فرق ★
	رعایا کی ضروریاتِ زندگی کا انتظام ★
۲۷۳	اور مادی زندگی کی ضروریات
۲۷۳	اراضیِ مسکونہ ★
۲۷۴	رعایا کی آبادکاری ★
۲۷۶	قوانینِ حکومت ★
۲۷۷	خدا کا آخری اور لا تبدیل قانون ★

صفحہ نمبر	عنوان
۲۷۹	اراضی کاشت اور پیداوار ★
۲۸۰	آب پاشی ★
۲۸۰	بساؤ کے شہری حقوق ★
۲۸۱	روشنی کا انتظام ★
۲۸۱	محکمہ صفائی اور حفظانِ صحت ★
۲۸۲	روحانی زندگی کی ضروریات ★
۲۸۲	تربیتِ روحانی کا نظام ★
۲۸۳	علاقہ انسانی اور خلافتِ ارضی ★
۲۸۳	آسمانی بادشاہت کے نظام کا انتہائی مرحلہ اور سزا و جزا ★
۲۸۵	سزائے مجرمین اور ان کی انواع ★
۲۸۷	جزائے مطیعین اور اُس کی اقسام ★
۲۹۰	آسمانی بادشاہت کے دستورِ اساسی کا خلاصہ ★
۲۹۰	سبع سنابل ★
۲۹۰	دستورِ حکومت کے پانچ اساسی رکن ★
۲۹۰	(۱) مصدرِ نظام ★
۲۹۰	(۲) مرکزِ نظام ★
۲۹۱	(۳) محورِ نظام ★
۲۹۱	(۴) مقصدِ نظام ★
۲۹۱	(۵) منشاءِ نظام ★
۲۹۲	واجباتِ رعیت کی دو جامع ترین نوعیں ★
۲۹۲	(۱) جذبہ وفاداری ★

صفحہ نمبر	عنوان
۲۹۲	☆ (۲) عملی اطاعت شعاری
۲۹۳	☆ آسمانی بادشاہت سے زمینی خلافت
۲۹۳	☆ خلافتِ ربوبیت
	☆ آسمانی بادشاہت کے نقشہ پر زمینی خلافت
۲۹۴	یعنی امارتِ شرعیہ کا دستورِ اساسی
۲۹۴	☆ آسمانی بادشاہت اور زمینی خلافت کی ہم آہنگی
۲۹۵	☆ خلافتِ اسلام اور خلافتِ اقوام کا مابہ الفرق
۲۹۷	☆ خلافتِ زمینی میں آسمانی بادشاہت کے اصول کا نقشہ
۲۹۷	☆ (۱) خلافت میں اقتدارِ اعلیٰ
۲۹۷	☆ (۲) خلافت میں ملأِ اعلیٰ
۲۹۷	☆ (۳) خلافت میں مقصدِ اعلیٰ
۲۹۸	☆ (۴) خلافت میں مصلحتِ اعلیٰ
۲۹۸	☆ (۵) خلافت میں میزانِ اعلیٰ
۲۹۹	☆ خلافت میں واجباتِ رعیت کے اصولِ دوگانہ کا نقشہ
۲۹۹	☆ (۶) خلافت میں حلفِ وفاداری
۲۹۹	☆ خلافت سے شاہیت کا رد اور متعلقہ نتائج
۳۰۰	☆ امیرِ باپابندی قانون کے آثارِ صالحہ
۳۰۱	☆ قانون سازی غیر اللہ کا حق نہیں
۳۰۲	☆ امیرِ باپابندی شوریٰ کے آثارِ لطیفہ
۳۰۲	☆ شوریٰ کی ضرورت
۳۰۳	☆ شوریٰ کا فریضہ منصبی

صفحہ نمبر	عنوان
۳۰۳	ڈکٹیٹر شپ اور استبداد کی نفی ★
۳۰۳	خلافت سے خاندانی موروثیت کی نفی ★
۳۰۴	امیر اور حق فیصلہ ★
۳۰۴	کثرتِ رائے اور قوتِ رائے ★
۳۰۵	کثرتِ رائے کی بے وزنی ★
۳۰۷	کثرتِ رائے کہاں اور کس شرط سے معتبر ہے ★
۳۰۹	امیر با مقصدِ خلافت کے آثارِ طیبہ ★
۳۱۰	مقصدِ خلافت تکمیلِ مادیت نہیں ★
۳۱۰	خلافت میں روٹی اور معاشی مسئلہ کا حل ★
۳۱۱	دنیوی سلطنتیں معاش کا مسئلہ حل نہیں کر سکتیں ★
۳۱۳	خلافت نے کس طرح روٹی کے مسئلہ کا حل کیا ★
۳۱۳	مالیات کی بنیاد جمع پر نہیں تفریق پر ہے ★
۳۱۳	زکوٰۃ و صدقات ★
۳۱۳	تفریقِ خزانہ اور دینہ ★
۳۱۴	فطرہ و قربانی ★
۳۱۴	کفّارات ★
۳۱۴	نذر اور منت ★
۳۱۴	مالیات میں مذہبیت کا رنگ ★
۳۱۵	حقِ پڑوس ★
۳۱۵	قومی چندے ★
۳۱۵	وقف ★

صفحہ نمبر	عنوان
۳۱۵	منافع عامہ ★
۳۱۶	سخاوت آفریں فضاء و غناء ★
۳۱۶	میراث اور تقسیم ترکہ ★
۳۱۶	توازن طبقات ★
۳۱۷	سرمایہ داری اور ناداری کی تعدیل ★
۳۱۸	امیر و غریب کے ربط باہمی اور تعلق کی نوعیت ★
۳۱۹	کمیونزم کے مہلک نتائج ★
۳۲۱	معاشی مسائل کا سیاسی حل صرف اسلام میں ہے ★
۳۲۲	خلافت میں پارٹی سسٹم نہیں ★
۳۲۳	پالیسی ★
۳۲۳	خلافت کی سرکاری پالیسی ★
۳۲۴	اسلامی جنگ کی بنیاد نفسانی غیظ و غضب نہیں ★
۳۲۵	عین جہاد میں رحمت ★
۳۲۶	فتوحات کے وقت رحمت ★
۳۲۷	خلافت کی وسعت بقدر وسعت رحمت ہے ★
۳۲۷	اسلامی خلافت اسلئے عالمگیر ہے کہ اسکی رحمت عالمگیر ہے ★
۳۲۸	خلافت نبوت ★
۳۲۸	خلافت نبوت میں رحمت بھی خلافت الوہیت کا ظل و عکس ہے ★
۳۲۸	ذات صدیقی ظل ہے ذات نبوی کی ★
۳۲۹	صدیق اکبر کی شباہت ذات نبویؐ سے ★
۳۳۰	شفقت با اطفال ★

صفحہ نمبر	عنوان
۳۳۱	کثرتِ اجر و ثواب ★
۳۳۱	اولیتِ ایمان ★
۳۳۱	نوعیتِ وفات ★
۳۳۳	زَمانِ وفات ★
۳۳۳	اولیتِ بعث و حشر ★
۳۳۴	خلیفہٴ رسول کا لقب صدیق اکبر کے ساتھ مخصوص تھا ★
۳۳۶	خلافتِ رحمت کی رعایا بھی امتِ مرحومہ ہے ★
۳۳۷	خلافتِ رحمت میں رحمت کی پالیسی کے آثار ★
۳۳۷	رعایتِ طبائع اور عدمِ جبر و تشدد ★
۳۳۸	اخوت و مساوات ★
۳۳۹	ذاتِ پات کی اونچ نیچ کی کمی ★
۳۳۹	قربِ مراتب کا معیار ★
۳۴۰	اصولِ خمسہ کی بحث کا خلاصہ ★
۳۴۱	سچی اور مخلص حکومت کا صحیح نمونہ ★
۳۴۲	خلافت سے واجب شدہ حقوقِ دوگانہ کے اثرات ★
۳۴۲	اولین حق کے چار ثمرے ★
۳۴۳	ثانوی حق کا ثمرہ ★
۳۴۴	خلاصہٴ کلام ★
۳۴۴	آسمانی بادشاہت اور زمینی خلافت کے آثار کی یکسانی ★
۳۴۴	اور اُس کی چند مثالیں
۳۴۵	(۱) نظامِ اجتماعی ★

صفحہ نمبر	عنوان
۳۴۵	(۲) علم و اخلاق ★
۳۴۶	(۳) نمائش سے گریز ★
۳۴۷	(۴) بے تکلفی ★
۳۴۷	(۵) فتح قلوب ★
۳۴۷	(۶) ہمہ گیری ★
۳۴۷	(۷) عدم منافرت ★
۳۴۸	(۸) مرکزیتِ خواص ★
۳۴۸	(۹) نصب العین کی صداقت ★
۳۴۸	(۱۰) رعایتِ طبائع ★
۳۴۸	(۱۱) طریق انتخابِ خواص ★
۳۴۹	(۱۲) نامزدگیِ حق ★
۳۴۹	(۱۳) مرجع الامر کی وحدت ★
۳۴۹	خلاصہ کلام ★
۳۴۹	بادشاہت اور خلافت کا بنیادی فرق ★
۳۵۰	قیام امن کیلئے خلافتی طرز اور بادشاہی طریقے میں کھلا فرق ★
۳۵۰	خدائی حکومت میں اخلاق کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے ★
۳۵۱	قیام امن کا اسوۂ حسنہ ★
۳۵۲	سلاطین کی محدود اور خلفاء کی حکومت وسیع ★
۳۵۲	قانون سازی حقیقتاً انسانوں کے بس میں نہیں ★
۳۵۳	خلاصہ بحث ★
۳۵۳	حکومتِ الہی کے پندرہ دروازے ★

صفحہ نمبر	عنوان
۳۵۶	✪ خلافت کے سوا کسی مصنوعی نظام میں سکھ میسر نہیں آ سکتا
۳۵۷	✪ مباحثِ کلام کا نچوڑ
۳۵۷	✪ خلافتِ طاہرہ کا قیام خلافتِ باطنہ پر موقوف ہے
۳۵۸	✪ خلافتِ باطنہ کے چار بنیادی اصول
۳۶۰	✪ اقامتِ خلافت پر بعض سطحی اعتراضات اور ان کا جواب
۳۶۱	✪ خاتمہ کلام
 <h2>انسانیت کا امتیاز</h2>	
۳۶۵	✪ مقدمہ و تمہید
۳۶۷	✪ کائنات کا مقصد تخلیق
۳۶۷	✪ ذی شعور مخلوقات
۳۶۸	✪ اسلام میں حیوانات کے حقوق کی حفاظت
۳۷۰	✪ جنات کے حقوق
۳۷۱	✪ جنات میں مختلف مذاہب
۳۷۳	✪ فقہاء کی بحث
۳۷۳	✪ جنات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ
۳۷۴	✪ حقوقِ ملائکہ
۳۷۵	✪ انسان کے حقوق
۳۷۶	✪ حیوانات کا مقصد تخلیق
۳۷۷	✪ حیوانات کو عقل و خطاب سے محروم رکھنے کی حکمت

صفحہ نمبر	عنوان
۳۷۸	ملائکہ سے نوعیتِ خطاب ★
۳۷۹	جنات سے نوعیتِ خطاب ★
۳۸۰	جنات میں نبوت نہ رکھنے کی وجہ ★
۳۸۰	انسان کو مستقلاً خطاب ★
۳۸۱	علم اور وحی الہی کے لئے انسان کا انتخاب ★
۳۸۲	انسان کا ممتاز علم ★
۳۸۴	ایک چشم دید مثال ★
۳۸۶	فنِ سیاست بھی حیوانات میں پایا جاتا ہے ★
۳۸۸	بطخوں میں سیاست و تنظیم ★
۳۸۸	مکڑی کی صنعت کاری ★
۳۹۰	طبعی علوم انسان کے لئے وجہ امتیاز نہیں ہیں ★
۳۹۰	انسان کا امتیاز ★
۳۹۱	علمِ شریعت کی حقیقت ★
۳۹۱	دیگر مخلوقات پر انسان کی برتری ★
۳۹۴	طبعی تقاضوں کی مخالفت کمال ہے ★
۳۹۴	حجۃ الاسلام سیدنا الامام حضرت نانوتویؒ کا بصیرت افروز واقعہ ★
۳۹۶	حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا عروج روحانی ★
۳۹۷	علمِ نبوت کے لئے ضرورتِ جدوجہد ★
۳۹۹	انسان کی عبادت فرشتوں کی عبادت سے افضل ہے ★
۴۰۰	انسان کی عبادت میں مزاحمتِ نفس ہے ★
۴۰۰	انسان کے کائنات سے بازی لے جانے کا سبب ★

صفحہ نمبر	عنوان
۴۰۱	انسانی علم میں تفقہ واجتہاد ★
۴۰۱	علمی ترقی صرف انسانی خاصہ ہے ★
۴۰۲	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلافت کی تکمیل ★
۴۰۴	مادی ترقی کی اصل حقیقت تصادم و ٹکراؤ کا نتیجہ ہے ★
۴۰۵	علم و جہل اور حق و باطل کے تصادم کی حکمت ★
۴۰۶	قوموں کے مقابلوں میں درسِ عبرت ★
۴۰۷	انسان میں مملکتِ بہیمیت شیطنیت تینوں ہیں ★
۴۰۹	عقل کو ربانی علوم کا تابع ہونا چاہئے ★
۴۱۰	اسلام کے دینِ فطرت ہونے کے معنی ★
۴۱۳	بر و تقویٰ ★
۴۱۶	انسان کا علم فرشتوں سے کامل ہے ★
۴۱۶	خلافتِ انسانی کے بارے میں ملائکہ کا سوال ★
۴۱۷	بارگاہِ الہی سے قولی و عملی جواب ★
۴۱۸	انسانی اعمال پر فرشتوں کی گواہی کی حکمت ★
۴۱۹	تکمیلِ خلافت کا مقام ★
۴۲۲	مجددِ دین و علمائے ربانی انبیاء کے نائب ہیں ★
۴۲۳	دین کی حفاظت کا سامان ★
۴۲۴	مادہ و سائنس کی بے مائیگی ★
۴۲۵	علمِ الہی کی مثال ★
۴۲۶	مدارسِ دینیہ انسانیت کی فیکٹریاں ہیں ★
۴۲۹	مدارسِ دینیہ سیرت سنوارنے کے لئے ہیں ★

صفحہ نمبر	عنوان
۴۳۰	☆ خاتمہ
	<u>حفظانِ زندگی اور عجائباتِ برزخ</u>
۴۳۵	☆ زندگی نعمتِ خداوندی ہے
۴۳۶	☆ زندگی کا پہلا مرحلہ
۴۳۷	☆ سورہ فاتحہ، آیۃ الکرسی اور معوذتین
۴۳۸	☆ زندگی کا دوسرا مرحلہ موت ہے جو قطعی اور یقینی ہے
۴۴۰	☆ سورہ زلزال
۴۴۰	☆ زندگی کا تیسرا مرحلہ
۴۴۲	☆ سورہ ملک
۴۴۸	☆ سورہ تبارک الذی کا علمی اور برزخی پہلو
۴۴۹	☆ سورہ تبارک الذی کی برزخی صورت کے بارے میں عقلی اشکال
۴۵۰	☆ جواب کی تمہید
	<u>فلسفہ نعمت و مصیبت (کامل)</u>
۴۷۵	☆ حرفِ گفتنی
۴۷۷	☆ ابتدائی گزارش
۴۸۳	☆ آغازِ مقصد
۴۸۳	☆ دہریوں کے شبہات و سوالات

صفحہ نمبر	عنوان
۴۸۹	سلسلہ الزامی جوابات ★
۴۸۹	مصائب انکارِ خدا کا ذریعہ نہیں بن سکتے ★
۴۹۲	مصیبتِ مادہ کی حرکت کا نام نہیں ★
۵۰۰	تحقیقِ مسئلہ اور اس کے اجزائے ترکیبی ★
۵۰۰	وجود و عدم اور حدوث و قدم ★
۵۰۱	اس عالم کی خاصیت بے ثباتی اور بے استقراری ہے ★
۵۰۱	کائنات کا وجود محدود اور عدمِ غیر محدود ہے ★
۵۰۲	کائنات کے خود وجود میں انواعِ عدم کی آمیزش ★
۵۰۴	آثارِ وجود و عدم ★
۵۰۵	محزنِ وجود خدا کی ذات اور منبعِ عدم مخلوق ہے ★
۵۰۸	مخلوق کے لئے استکمال اور خالق کے لئے استغناء لازم ہے ★
۵۰۹	تغیرِ مخلوق ہی کی شان ہو سکتی ہے نہ کہ خالق کی ★
۵۰۹	مخلوقاتِ تغیر کی حقیقت ★
۵۱۱	کائنات کے تکوینی تغیرات یعنی غیر اختیاری مصائب ★
۵۱۲	مصیبت کے انسانی جبلت ہونے کی چند مثالیں ★
۵۱۳	انسانی مصیبت آتی نہیں اندر سے ابھرتی ہے ★
۵۱۶	مصیبت کو ظلم کہنا حماقت و غباوت ہے ★
۵۱۹	عالم میں غلبہ و دوامِ مصیبت ہی کو ہونا چاہئے ★
۵۲۰	ضمنائے تنازع ★
۵۲۱	مصائبِ خلافِ عدل و کرم نہیں ہو سکتیں ★
۵۲۵	عدمی آفات بغیر ایجادِ خداوندی ظاہر نہیں ہو سکتیں ★

صفحہ نمبر	عنوان
۵۲۸	عدمی آثار کی دونوعیں ★
۵۳۰	مصائب و شرور کا ظہور خدا کی نسبت سے عین عدل و کرم ہے ★
۵۳۳	کائنات کے متعدی مصائب ★
۵۴۱	مصائب کے بغیر ترقی نہیں ہو سکتی ★
۵۴۴	عالم کی اکتسابی آفات یعنی اختیاری مصائب ★
۵۴۴	ہر نوع کی مصیبت اس کے حسبِ حال ہے ★
۵۴۶	انسان کے اختیاری مصائب اور اس کی دونوعیں ★
۵۵۰	انسان کے ارادی افعال کی تین قسمیں ★
۵۵۴	انسانی شرور کی دونوعیں ★
۵۵۵	تکوینی مصائب اور عادی آفتیں ★
	انتقامی تعزیرات ★
۵۶۸	یعنی منجانب اللہ معاصی کی سزائیں
۵۶۸	شرعی افعال کی بے اعتدالیوں پر انتقامی آفات ★
۵۶۹	شرعی اور غیر شرعی افعال کے نمایاں امتیاز کا اصول ★
۵۷۳	خرقِ عادت کے طور عذابِ الہی ★
۵۷۴	انتقامِ خداوندی کی نوعیت ★
۵۷۴	جرائم اور اس کی دو قسمیں ★
۵۷۵	آبی عذاب (پانی کا طوفانی عذاب) ★
۵۷۶	پانی کا فقدانی عذاب ★
۵۷۶	خاک کی عذاب (خاک کا طوفانی عذاب) ★
۵۷۷	خاک کا نقصانی عذاب ★

صفحہ نمبر	عنوان
۵۷۷	ہوائی عذاب (ہوا کا طوفانی عذاب) ★
۵۷۷	ہوا کا نقصانی عذاب ★
۵۷۸	آتشیں عذاب (آگ کا طوفانی عذاب) ★
۵۷۸	آگ کا نقصانی عذاب ★
۵۸۰	انسانی افعال سے کائنات میں تغیر آنے کی کیفیت ★
۵۸۳	عطاء و وجود کا مرکزی نقطہ اور حقیقت جامعہ انسان ہے ★
۵۸۳	انسان کا علمی احاطہ ★
۵۸۴	انسان کا تصویری احاطہ ★
۵۸۴	انسان کا حسیاتی احاطہ ★
۵۸۵	انسان حقیقتِ راسخہ اور حقیقتِ فائقہ بھی ہے ★
۵۸۷	وحدت الوجود سے وحدت العدم ★
	جرائم انسانی سے کائنات میں تعزیری حرکت ★
۵۹۶	اور جرم و سزا کا درمیانی رشتہ
۶۴۳	مصائب پر خداوندِ کریم کا شکوہ کرنا انتہائی جہالت و سفاہت ہے ★
۶۴۷	مصائب اور دعاء و فریاد ★
۶۵۸	خلاصہ بحث ★

رہبرِ منزلِ تصانیف

از قلم

حضرت مولانا محمد سالم صاحب قاسمی دامت برکاتہم

مہتمم وقف دارالعلوم دیوبند، نائب صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى. اما بعد.

خاکِ نوری نہار و نوری خاکِ اساس خواجہ بندہ نواز و بندہ یزداں شناس

ملت اسلامیہ کے محسن اکبر حضرت الامام محمد قاسم النانوتوی قدس سرہ (بانی دارالعلوم دیوبند) کی ذاتِ گرامی، آپ کی علمی رفعت، گہرائی فکر اور ندرتِ استدلال سے غیر معمولی طور پر متاثر ایک وسیع النظر عرب عالم فضیلۃ الشیخ علامہ عبدالفتاح ابو غدہ رحمۃ اللہ علیہ نے دارالعلوم دیوبند میں تشریف لانے اور حضرت الامام النانوتویؒ کے علوم کے ترجمے کے ذریعہ تھوڑے سے استفادہ کے بعد، حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ سے، کمالِ تاثر، قدردانی سے شکایتاً فرمایا کہ حضرت الامام النانوتوی کی بعض مصنفاتِ وقیعہ کے چند مختصر مفاہیم عالیہ ترجمہ سن کر میں نے ایک پوری کتاب کا حاصل مرتب کر لیا ہے، جسے بار بار پڑھنے کے بعد مجھے علمائے دارالعلوم دیوبند سے یہ بجا اور بر محل شکایت پیدا ہوئی کہ حضرت الامام کے یہ بیش قرار علوم نادرہ ہیں کہ ان سے مستفید کو ”رازی“ اور ”غزالی“ سے بے نیازی نصیب ہو سکتی ہے۔ لیکن اس بیش بہا ذخیرہ کو عربی زبان میں منتقل نہ کر کے آپ حضرات نے ہم غیر اردو دانوں کے ساتھ بڑی نا انصافی ہی نہیں بلکہ مجھے معاف فرمائیں اگر یہ کہوں کہ زبردست زیادتی فرمائی ہے، تو بے جا نہیں ہوگا۔

یہ ندرتِ استدلال پر مشتمل الہامی علوم چونکہ انسانیت کو رہنمائی دینے والے ابدی علوم نبوت سے مستنبط ہیں، اس لئے یقین ہے کہ ان علومِ قاسمیہ کی روشنی سے عالم کو منور کرنے والی شخصیات بھی

ہر دور کو حق تعالیٰ اسی طرح عطا فرماتا رہے گا جیسا کہ:

حضرت شمس تبریزؑ کو ان کے علوم کا ترجمان بنا کر جلال الدین رومیؒ دیئے گئے..... حافظ ابن تیمیہؒ کو ابن قیمؒ دیئے گئے..... حافظ حدیث ابن حجر عسقلانیؒ کو علامہ سخاویؒ دیئے گئے..... حافظ ابن ہمامؒ کو قاسم ابن قطلوبغاؒ دیئے گئے..... مسند ہند شاہ ولی اللہؒ کو شاہ عبدالعزیزؒ دیئے گئے..... سید الطائفہ حاجی امداد اللہؒ کو امام محمد قاسم نانوتویؒ دیئے گئے..... حضرت الامام محمد قاسم النانوتویؒ کو شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ دیئے گئے..... شیخ الہند کو شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ اور جامع المعقول والمنقول علامہ محمد ابراہیم بلیاویؒ دیئے گئے..... اور علامہ عثمانیؒ اور علامہ بلیاویؒ کے توسط سے علومِ قاسمیہ کی عالمگیر ترجمانی کے شرف سے فضیلۃ الشیخ حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحبؒ کو منجانب اللہ مشرف فرمایا گیا۔

حضرت حکیم الاسلام نور اللہ مرقدہؒ کے اس علمی بیش بہا سرمائے کو ہندوستان، پاکستان اور انگلینڈ وغیرہ کے دینی کتب خانے اپنی حسبِ ضرورت اور حسبِ صوابدید متفرق کتابوں کی صورت میں شائع کرتے رہے، اس لئے جہاں بہت سی کتبِ طیبہ بہ تسلسل اشاعت پذیر ہوتی رہیں وہیں بہت سی کمیاب اور نایاب بھی ہوتی رہیں۔

نیز جہاں یہ حقیقت ہے کہ سائنسی ترقیات سے مغرب کے ”بے خدا تمدن“ اور ”بے حیا تہذیب“ نے اسلام کے باخدا تمدن اور باحیا تہذیب کے برخلاف زبردست محاذ قائم کر کے عقائدی الحاد اور عباداتی اشتباہات کے بے شمار دروازے کھول دیئے ہیں، وہیں یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ گذشتہ صدی میں حضرت حکیم الاسلامؒ کے ایشیاء، افریقہ، یورپ اور امریکہ کے چالیس سے زیادہ ملکوں کے دوروں میں حکیم الاسلامؒ کے پر تاثیر خطابات، فکری طور پر الحاد کی طرف مائل اور اشتباہات سے دوچار لاتعداد افراد کے لئے وسیلہٴ نجات اور دین پر ذریعہٴ استقامت بھی بنے ہیں۔

اس عظیم تجربے سے عالمی دینی فیض رسانی کی جانب التفات و توجہ سے محترم گرامی مولانا محمد عمران صاحب قاسمی ایم، اے (علیگ) کو مشیتِ ربانی نے، علومِ حکیم الاسلامؒ کی موجودہ ذوق کی رعایت کے ساتھ، تدوینِ جدید کی توفیق سے مشرف فرمایا۔ چنانچہ مولانا موصوف نے اپنی بالغ نظری

سے، حضرت حکیم الاسلامؒ کی زیادہ سے زیادہ تصانیف کو غیر معمولی کاوش و کوشش سے جمع فرمایا اور اس کے بعد علمی سلیقہ خداداد سے ان تمام قیمتی کتب کو:

تحقیقاتِ حکیم الاسلام..... تنقیحاتِ حکیم الاسلام..... تشریحاتِ حکیم الاسلام..... کمالاتِ حکیم الاسلام..... ارشاداتِ حکیم الاسلام..... مشاہداتِ حکیم الاسلام..... شخصیاتِ حکیم الاسلام..... تقریظاتِ حکیم الاسلام..... منظوماتِ حکیم الاسلام..... توضیحاتِ حکیم الاسلام..... اور افاداتِ حکیم الاسلام کے عنوانات پر منقسم فرما کر ان کی افادیت کو وسیع اور ان سے استفادے کی راہوں کو انتہائی آسان و دلکش بنادیا، اور ساتھ ہی اکابر رحمہم اللہ کے قرار واقعی قدر شناس اور خدمتِ دین کے رمز شناس جناب محترم الحاج محمد ناصر خاں صاحب (مالک فرید بک ڈپو، دہلی) نے نہ صرف اپنے مقبول عند اللہ دینی ذوقِ سلیم سے ایک سو کے قریب ”کتبِ طیبہ“ کی اشاعت کا وعدہ ہی فرمایا بلکہ غیر معمولی خواہش و اصرار کے ساتھ اشاعت کے لئے جلد از جلد فراہمی کتب کے لئے تقاضا بھی فرمایا۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر کے ساتھ ان کے کاروبار میں غیر معمولی برکات و ترقیات عطا فرمائے۔

میں محسن ملت الحاج جناب ناصر خاں صاحب اور محسن جماعتِ اہل حق مولانا محمد عمران صاحب قاسمی بگیا نوی (ایم۔ اے علیگ) کی خدمات میں اپنے والد ماجد حضرت حکیم الاسلام نور اللہ مرقدہ کی مصنفاتِ ثمینیہ کی انتہائی جذاب و دلکش تدوین و طباعت و اشاعت پر بصمیمِ قلب تشکر کے ساتھ ہدیہ تبریک پیش کرتا ہوں، اور دعاء گو ہوں کہ حق تعالیٰ اس عظیم ذخیرہ علم و دین سے علمی اور عرفانی عالمی افادیت کے ساتھ ماڈی، مالی اور عزتمندی کے ساتھ مرتب محترم اور طابع و ناشر مکرم کے لئے منفعتِ عظیمہ کا وسیلہ بنا کر موجبِ اجرِ ابدی فرمائے۔ آمین برحمتک یا ارحم الراحمین۔

(دستخط) محمد سالم

مہتمم دارالعلوم دیوبند (وقف)

۱۰ ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ (۹ مئی ۲۰۰۶ء)

قیامِ عالم تک اہل علم و قلم کیلئے رہنما

از جناب مولانا محمد عبداللہ ابن القمر الحسینی صاحب مدظلہ العالی

کنوینر حکیم الاسلام عالمی سیمینار، ناظم شعبہ نشر و اشاعت

وقف دارالعلوم دیوبند

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سید المرسلین وعلی الہ

وصحبہ اجمعین۔

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب علیہ الرحمہ کی حیات و خدمات پر ہونے والے عالمی سیمینار کی تاریخوں کا اعلان ہوتے ہی عالم اسلام میں پھیلے ہوئے فضلاء دارالعلوم دیوبند نے اپنی اپنی بساط کے مطابق حضرت حکیم الاسلام کی خدمات کو منظر عام پر لانے کی کوششیں شروع کر دیں۔

حکیم الاسلام عالمی سیمینار کی مرکزی کمیٹی نے اولین مرحلے میں ہی اس چیز کی یقین دہانی کرائی تھی کہ سیمینار کے عظیم مقاصد میں اولین مقصد حضرت حکیم الاسلام کی تمام تصنیفات و تالیفات کو یکجا کر کے کتابی شکل میں تشنگانِ علوم اور عوام الناس کی خدمت میں پیش کرنا بھی ہے، جو قیامِ دنیا تک اہل زبان و قلم اور جو یانِ حق و صداقت کے لئے رہنما ثابت ہوں گی۔

اس کارِ عظیم کے لئے حضرت مولانا محمد سفیان قاسمی مدظلہ العالی آرگنائزر حکیم الاسلام عالمی سیمینار و نائب مہتمم وقف دارالعلوم دیوبند نے ملک گیر سطح پر کتابوں کو یکجا کرنے کی مہم چلائی اور کچھ کتابیں بیرون ملک سے حاصل فرما کر ”دفتر حکیم الاسلام عالمی سیمینار“ کو مہیا کرائیں۔

اب دوسرا مرحلہ ان کتابوں کو یکجا کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی سلیقہ مندانہ ترتیب اور صحتِ کتابت و دیگر امتیازات پیدا کرنے کا تھا، اس سلسلہ میں سیکڑوں افراد کے رابطے سامنے آئے، کئی اداروں اور اشخاص نے اس سلسلہ میں اپنی خدمات پیش کیں، ابھی ہم ان تمام تیاریوں میں مصروف ہی تھے کہ سیمینار کے اعلان کے بعد اپنے طور پر خاموشی سے کام شروع کرنے والے ایک شخص نے اپنے کام کا خاکہ جب احقر کے سامنے پیش کیا اور اس سلسلہ میں سیمینار کے ذمہ دار کی حیثیت سے احقر سے تعاون طلب کیا تو احقر کی مناسب اور قابل شخص کے لئے متلاشی اور جو یا نظروں نے اس اہم اور عظیم خدمت کے لئے ان کا انتخاب کر لیا۔

مولانا موصوف ملک کے ممتاز مکتبہ (فرید بک ڈپو، دہلی) سے وابستہ اور اس ادارے کے لئے ترجمہ و تصحیح کی اہم خدمات انجام دے رہے ہیں۔ فاضل موصوف کئی کتابوں کے مصنف اور اردو سے ہندی مترجم کی حیثیت سے خاصی شہرت رکھتے ہیں۔ انھوں نے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نور اللہ مرقدہ کے اردو ترجمہ کو ہندی کا قالب بھی دیا ہے۔ قریب تین سال قبل حضرت علامہ محمد ابراہیم بلیاویؒ پران کی ایک کتاب بھی منظر عام پر آئی ہے۔ جن کا وطن مردم خیز خطہ (مظفرنگر) ہے۔ وہ اشیاء کی عظیم علمی درسگاہ - دارالعلوم دیوبند - کے فاضل ہیں اور ان کا دل حضرت حکیم الاسلام علیہ الرحمہ کی عقیدت و محبت میں غوطہ زن ہے۔ میری مراد جناب مولانا محمد عمران قاسمی بگیا نوی ایم۔ اے (علیگ) سے ہے۔

موصوف نے قریب دو جلدوں کا مبیضہ احقر کو دکھلایا اور اپنے کام کرنے کے انداز اور کام کی ترتیب کا جو خاکہ پیش کیا، راقم الحروف نے یہ محسوس کیا کہ اس کا عظیم کے لئے موصوف کا انتخاب من جانب اللہ ہے۔ چنانچہ میں نے ان کی اس خدمت کی تحسین کی۔

احقر نے مولانا محمد سفیان قاسمی مدظلہ العالی کی خدمت میں مولانا محمد عمران قاسمی بگیا نوی کے اس خاکہ اور ترتیب کا ذکر کیا تو مولانا نے بھی اظہارِ مسرت کیا اور خود دیکھنے کا اشتیاق ظاہر کیا۔ مولانا محمد عمران قاسمی نے حضرت خطیب الاسلام مولانا محمد سالم صاحب قاسمی مدظلہ العالی (مہتمم وقف دارالعلوم دیوبند) کی خدمت میں اس عظیم کام کا مجوزہ خاکہ پیش کیا تو حضرت نے دل کی عمیق

گہرائیوں سے ایک تقریظ تحریر فرمائی جو حضرت کے دلی احساسات اور مسرت و شادمانی کی مظہر ہے۔ وقت کم، کام بڑا اور معیار بلند، ان تمام باتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کی طباعت کے لئے ملک کے ممتاز اشاعتی ادارے (فرید بک ڈپو، دہلی) نے کمر ہمت باندھی، جو دراصل مرتب کتاب ہی کی کوششوں اور توجہ دلانے کا ثمرہ ہے۔ اس کے لئے ذمہ دارانِ ادارہ مبارک باد کے مستحق ہیں۔

دعاء گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس ادارے کو مزید ترقیات سے نوازتے ہوئے ذمہ داران اور جملہ معاونین کے لئے اس خدمت کو ذخیرہ آخرت بنائے اور مرتب جناب مولانا محمد عمران قاسمی بگیا نوی کی عمر میں طولانی اور قلم میں جولانی نصیب فرما کر وقت میں برکت عطا فرمائے، تاکہ ان کو زیادہ سے زیادہ دینی خدمات کی سعادت نصیب ہو۔ آمین

عبداللہ ابن القمر الحسینی

کنوینر حکیم الاسلام عالمی سیمینار، دیوبند

۲۸ مئی ۲۰۰۶

حرفے چند

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ الحمد للہ رب العالمین والصلوة والسلام

علی سید المرسلین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین۔

اما بعد! اللہ کریم کا بے پایاں شکر و احسان ہے کہ ایک علم و دانش سے تہی دامن کو محض اپنے فضل و کرم سے ایک علمی کام کی توفیق سے نوازا۔ الحمد للہ ”افادات و تالیفات حکیم الاسلام“ پر مشتمل چھٹی جلد بنام ”کمالاتِ حکیم الاسلام“ پایہ تکمیل کو پہنچ کر طباعت کے لئے جارہی ہے۔

اس جلد میں جو کتابیں شامل ہیں وہ علم و حکمت کا ایک سمندر ہیں جنکے اندر حضرت حکیم الاسلام کے طبع عالی نے اپنی بلند پروازی کا خوب خوب مظاہرہ کیا ہے۔

”مسئلہ طلاق و نکاح“ میں عورت و مرد میں نام نہاد مساوات کے علمبرداروں کو حضرت نے جس دوراہے پر لا کر کھڑا کیا ہے اس کے بعد ان کے لئے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ نہ صرف اپنی اس دعویداری سے دست بردار ہوں بلکہ اپنی ذریت سے بھی کہہ دیں کہ اسلام کے کسی بھی حکم کے خلاف زبان درازی اور زہر افشانی کی کوشش نہ کریں ورنہ مساوات کے اس مطالبہ میں ان کی موجودہ حیثیت و ماہیت ہی خطرے میں پڑ جائے گی۔ ہر ہر چیز میں عورت و مرد کی مساوات کا ڈھنڈورا پیٹنے والوں کے لئے یہ کتاب ایک تازیانہ عبرت ہے، اور انہیں بتا دیا گیا ہے کہ اسلام ایک عالمی مذہب ہے جو من جانب اللہ ہے، اسکے ہر حکم کے اندر بے شمار حکمتیں پنہاں ہیں جن میں انسان کی عقل خام سے پیوند کاری نہیں کی جاسکتی۔

اس جلد میں دو کتابیں ایسی شامل ہیں جن سے حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کے علمی نبوغ اور اسرارِ کائنات پر نگاہ بصارت و بصیرت کا من کل الوجوہ اظہار ہوتا ہے۔ ”فطری حکومت“ اور ”فلسفہ نعمت و مصیبت“ آپ کی ایسی تحریریں ہیں جن کو پڑھتے ہوئے امام غزالی کی علمی رفعت اور مولانا محمد قاسم نانوتوی کے نادر طرزِ استدلال کی شبیہ صاف نمایاں ہے۔

فطری حکومت کے اندر جہاں اس کائنات کے نظام کی تفصیلات کو واضح کیا ہے اور بتایا ہے کہ خلافت بھی وہی مقبول و مطلوب ہے جو فطری حکومت کے اصولوں پر مبنی ہو، وہاں فلسفہ نعمت و مصیبت

کے اندر دنیا کی نعمت و مصیبت کے اسباب، مخلوق کے اعمال کی اس پر اثر اندازی اور خالق کائنات کی مختاریت و مطلقیت کو ایسے انداز سے واضح کیا ہے کہ پڑھنے والے کی آنکھوں کے سامنے بہت سے غیبی حقائق کا ظہور ہوتا چلا جاتا ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ مدارس اسلامیہ کے نصاب کی تطہیر کر کے اس میں سے بعض نظری علوم اور ناپید ہو چکے فرقوں کے عقائد کو خارج کیا جائے اور نئے علوم اور دورِ حاضر کے مباحث کو شامل کیا جائے، ان کو یہ کتاب ضرور پڑھنی چاہئے، تاکہ انہیں معلوم ہو کہ فرقوں کے بظاہر ناپید ہو جانے سے ان کے نظریات کا ختم ہو جانا بھی ضروری نہیں۔ آج دہریوں کے نام سے ہو سکتا ہے کہ کوئی فرقہ آپ کو نہ ملے، لیکن اگر کسی جینی سے گفتگو کریں گے تو معلوم ہوگا کہ پچانوے فی صد ان کے عقائد دہریت پر مبنی ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ باطل نظریات آج بھی تقریباً وہی موجود ہیں، اعتراضات کی زمین نہیں بدلی، اگر بدلا ہے تو اس کا طرز اور انداز بدلا ہے۔

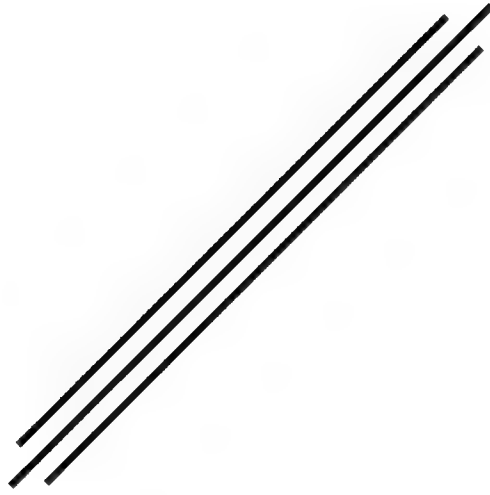
اسی لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم بھی حالات اور زمانہ کے مطابق زبان و بیان کو اختیار کریں اور اسی علمی اور سائنٹفک انداز میں اسلامی تعلیمات کو پیش کریں اور معترضین و معاندین کو دندان شکن اور مسکت جواب دیں، نہ یہ کہ بحث و نظر کی ایک پوری تاریخ اور روایت ہی کو خیر باد کہہ کر اپنے اسلاف کی محنتوں سے روگردانی کر کے خود کو بے سہارا کر لیں۔

علمائے امت نے ہر محاذ کے لئے قابلِ قدر ذخیرہ چھوڑا ہے، ضرورت ہے کہ حسبِ ضرورت اس کا استعمال مؤثر انداز میں کیا جائے۔ حضرت حکیم الاسلام نے قاسمی علوم کی تشریح کے ذریعہ جس علمِ کلام کی بنیاد حلقہ دیوبند میں ڈالی تھی، افسوس کہ اس کو آگے بڑھانے والا کوئی نظر نہیں آتا۔

حد تو یہ ہے کہ ”فلسفہ نعمت و مصیبت“ جیسی اہم اور قابلِ قدر کتاب کا اگر کتابت و طباعت کا معیار دیکھا جائے تو علومِ حکیم الاسلام کی اس ناقدری پر رونا آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے جناب محمد ناصر خاں صاحب (مالک فرید بک ڈپو، دہلی) کو جنہوں نے احقر کے توجہ دلانے پر علم و حکمت کے اس خزانے کو اس کی شایانِ شان منظر عام پر لانے کے لئے کمر ہمت باندھی۔

مجھے امید ہے کتابت و تصحیح کی اس محنت کے بعد اب ان کتابوں کی افادیت دوبالا ہو جائے گی۔

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ



نکاح و طلاق

عقل و شرع کی روشنی میں

.....

پیش لفظ

زیر نظر مقالہ دراصل ایک خط کے جواب میں تحریر کیا گیا تھا جس میں موضوع بحث تو طلاق و نکاح کی شرعی حیثیت کو بنایا گیا تھا مگر مسائل کے مغرب زدہ ذہن کی کج آرائی نے اس بحث کا دار و مدار مساواتِ انسانی کے مغربی اور جدید تصور پر رکھ دیا اور اپنے سارے سوالات کی بنیاد گھما پھرا کر مساوات کے اسی خود ساختہ اور باطل نظریے پر رکھی جو باطل کی ایجاد ہے۔ جس ایجاد سے اب خود اہل یورپ پناہ مانگتے نظر آ رہے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ اہل مغرب کی خیرہ چشتی ہمیشہ انہیں مسائل کی سطح میں الجھا کر رکھ دیتی ہے۔ انسانی زندگی کے ہر مسئلے میں انہوں نے اسی وجہ سے ٹھوکریں کھائی ہیں اور کھا رہے ہیں۔ مساواتِ انسانی کے بارہ میں بھی وہ چند در چند غلط فہمیوں اور مفروضوں کا شکار ہیں اسی کے تحت وہ مرد و عورت کے باہمی علاقے کے بارہ میں صراطِ مستقیم سے محروم ہیں جو عائلی زندگی میں امن و سکون اور عافیت و راحت کی ضامن ہے اور اس کے نتیجے میں وہ طلاق و نکاح کے متعلق اسلام کے حقیقت پسندانہ مطابق عقل نظریے اور عارفانہ طرزِ عمل کو نہ صرف یہ کہ سمجھ نہیں سکے بلکہ اپنی کج فہمی کی بنا پر اسے بجائے خود ہدفِ تنقید بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے مساواتِ انسانی کی اصل اور اساس کو برقرار رکھتے ہوئے معاشرہ کی بھی پاسداری ملحوظ رکھی ہے اور اپنی معقول ہمہ گیری کے تحت فکر و ذہن کی رعایت بھی اس کے پیش نظر ہے۔

بنی آدم کی ہر دو جنس کے قدرتی اور طبعی فرق کو جس نزاکت و مصلحت کے تحت اسلام نے برقرار رکھا ہے اور انسانی تکریم و عظمت کی اصل و اساس کو جس طرح عملی احکام و مسائل میں سمویا وہ اہل نظر اور اربابِ بصیرت کے نزدیک اس کا ثبوت ہے کہ انسانی مشاغل کی گرہ کشائی اس قدر حکیمانہ انداز اور مصلحانہ امتزاج میں صرف الہامِ ربانی اور شریعتِ الہی کے ذریعہ ہی ممکن ہے۔

مسائل نے اپنے خط میں جو شعوری یا غیر شعوری طور پر نظامِ اسلامی پر طعن و الزام کا مظاہرہ کیا ہے اور جس بھونڈے پن کے ساتھ اسلام کے معاملاتِ نکاح و طلاق پر اعتراض کی کوشش کی ہے اس کا

لازمی تقاضا تھا کہ اس کو الزامی اور تحقیقی دونوں طرح کے جوابات سے لا جواب کیا جائے۔ خصوصاً آج کے دور میں جب کہ مسلم پرسنل لاء پر اعتراضات غیروں کی طرف سے مختلف شکلوں اور پردوں میں مسلسل جمع کئے جا رہے ہیں اور کچھ نام نہاد مسلمان بھی اس دامِ تلبیس کا شکار ہیں۔

چنانچہ اس ضرورت کے پیش نظر حضرت حکیم الاسلام نے ایک طرف مساوات کی شرعی بحث کو اپنے دلنشین انداز و حکمت ریز قلم سے واضح فرمایا ہے اور دوسری طرف نکاح و طلاق کے ذیل میں مرد و عورت کے اس باہمی فرق و امتیاز کا متکلمانہ انداز میں ایک خاص تجزیہ بھی فرمایا ہے۔

بحمد اللہ اس تفصیلی تحلیل و تجزیہ اور تشریح و توضیح کی روشنی میں طلاق و نکاح کا اسلامی فلسفہ اور مساوات کا دینی تصور اتنا مبرہن اور مدلل ہو گیا ہے کہ یہ موضوع سوائے اہل زلیغ کے اب کسی کے لئے باعثِ خلجان نہیں رہے گا اور یہ یقین افروز مقالہ اہل ایمان کے علم و فکر کے لئے ایک مستقل شمع فروزاں کی حیثیت سے رہے گا۔ اللہ اس ملت کو تہذیبِ جدید اور اس کے مذموم اثرات سے محفوظ فرمائے اور حضرت حکیم الاسلام جیسے اربابِ نظر سے فیضیاب فرماتا رہے۔ والسلام

محمد سالم قاسمی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسلم پرسنل لاء کا ایک اہم موضوع

مسئلہ نکاح و طلاق

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى.

ابھی ماضی قریب میں احقر کو ایک لمبا چوڑا خط موصول ہوا جس میں جذباتی انداز سے مسلم پرسنل لاء کو ہدف بناتے ہوئے نکاح و طلاق اور اس کے مبادی و آثار کے متعلق چند سوالات کئے گئے ہیں۔ جنہیں پڑھ کر افسوس سے زیادہ حیرت ہوئی کہ کیا اسلام کے نام لیوا اور مدعیانِ اسلام بھی ٹھیک اسلامی شرائع کے مدِ مقابل آکر منکرانہ لب و لہجہ میں ایسے سوالات کر سکتے ہیں جو اس خط میں کئے گئے ہیں؟

سوالات سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قدیم مستند اسلام کو بزعمِ خود لا ینخل اعتراضات کا موردِ سمجھ کر اپنی رائے سے ایک نیا اسلام تصنیف کیا جا رہا ہے، جو آج کل کی زبان زدِ جمہوریت و مساوات کے سانچوں میں ڈھلا ہوا ہو اور الحاد پسند ذہنوں میں علم و عقل کی کسی راہ نمائی اور وجدان و فطرت کی کسی روشنی کے بغیر اس طرح اترتا ہوا چلا جائے جیسے رات کی تاریکی سورج کی عدم موجودگی میں گوشے گوشے میں پیوست ہو جاتی ہے۔

پھر اس چوری پر اوپر سے یہ سینہ زوری بھی ہے کہ یہی خود ساختہ اسلام عین قرآن و حدیث کا مقتضا بھی ہے، جسے اب تک نہ وسیع الباطن علمائے سلف سمجھ سکے ہیں نہ ”تنگ نظر“ علمائے خلف، بلکہ اس نئے بارِ امانت کا قرعہ قال صرف آج کے آزادی پسند فرزانوں کے نام پر نکلا ہے جسے لے کر انھیں سربازِ آرا جانے کا حق ہے اور وہ علم و عقل کا بوجھ اپنے کندھوں سے پھینک کر اس کے حقدار ہیں کہ ساری علمی دنیا کو ہل من مبارز (کیا کوئی مقابلہ کرنے والا ہے) کا چیلنج کر سکیں۔

عقلِ ناقص کا عقلِ کامل کو مشورہ

رائے زنی عقلی اور دنیوی معاملات میں تو سنی گئی تھی کہ ایک انسان دوسرے انسان کو رائے دے کر اس کے لئے فکری مدد بہم پہنچائے اور جن گوشوں میں کسی کی لاعلمی الجھن کا ذریعہ بنی ہوئی ہو انھیں علم سے پُر کر کے اس الجھن کو دفع کر دے، لیکن عجائباتِ دہر میں سے یہ ایک انوکھا عجوبہ ہے کہ خدائی دین کو ہدف بنا کر بندے خدا کو بھی رائے دینے لگیں؟ گویا معاذ اللہ ثم معاذ اللہ اگر وہ اسے فکری مدد نہ دیں تو اس کا قانونِ دین نہ صرف ناقص اور نامکمل ہی رہ جائے گا بلکہ عیاذُ باللہ اس کی لاعلمی کے گوشے بھی علم سے پُر نہ ہو سکیں گے۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ معاذ اللہ بندوں کو خدا کی تعلیم کی ضرورت نہیں بلکہ خدا کو بندوں کی طرف سے تعلیم دیئے جانے اور اس کی قانون سازی کے ناتمام اور مشکوک گوشوں کو بندوں کے علم سے پُر کئے جانے کی ضرورت ہے۔ اَسْتَغْفِرُ اللّٰہَ . کِبْرَتْ کَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ اِنْ یَقُولُوْنَ اِلَّا کَذِبًا۔

ایک نیا مذہبی فارمولا

ایسے خود سر بندے دنیا کی استعمالی اور خوردنی اشیاء میں تو ملاوٹیں کر کر کے قدرتی اشیاء کے جوہر اور جوہری فوائد کو ملیا میٹ کر ہی رہے تھے، اب نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ آسمانی دین میں بھی زمینی ملاوٹیں کرنے میں کوئی جھجک اور شرم و حیا محسوس نہیں کرتے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس قسم کے سوالات کا کیا جواب دیا جائے اور دیا بھی جائے تو وہ کلام سے ہو یا سکوت سے؟

کیونکہ سوال کا منشاء و مقصد کسی الجھے ہوئے مسئلہ میں جواب سے ذہنی تشفی حاصل کرنا ہوتا ہے، لیکن ان سوالات سے نمایاں ہے کہ سائل مسئلہ نکاح و طلاق میں کسی ذہنی الجھن کا شکار نہیں بلکہ وہ اس بارے میں آج کی نام نہاد جمہوریت اور اس کے ابھارے ہوئے فرضی حقوقِ جمہوریت پر مطمئن ہو کر خود ایک مذہبی فارمولا پیش کر رہا ہے اور دوسروں کو مبتلائے اغلاط سمجھ کر ان ہی کے مطمئن کرنے کی فکر میں ہے۔ تو یہ سوال کب ہوا کہ جواب دے کر تشفی کی فکر کی جائے بلکہ بصورتِ سوال ایک خاص

منصوبے کی تعلیم و تلقین ہے، تو جواب سے مطمئن کرنے کا یہاں سوال ہی کیا پیدا ہو سکتا ہے کہ جواب دیا جائے؟

دوسرے اس لئے بھی کہ جب سوال کنندہ اس اصطلاحی جمہوریت کے خوشنما الفاظ کے سمندر میں غرق ہو کر اس کی موجوں میں ہچکولے کھا رہا ہے اور غرقاب آدمی عقل و ہوش ہی نہیں حواس بھی کھو بیٹھتا ہے تو ایسے مدہوش کو خطاب کرنے یا اس سے خطاب کے سمجھنے کی توقع باندھنا ہی فضول ہے کہ اسے مخاطب بنایا جائے۔ بعنوان دیگر جس نے عقل و ہوش کو طلاق دے کر طلاق و نکاح کا مسئلہ اٹھایا ہو تو وہ طلاق و نکاح کے شرعی مفہوم کو سمجھے گا بھی کیا کہ اس سے مغز مارا جائے؟ اس لئے پہلا خیال تو یہی آیا کہ کیوں اس بے فائدہ محنت کے غلیظ دلدل میں پیر پھنسا کر وقتِ عزیز کو برباد کیا جائے، سیدھا جواب خموشی ہے، جو ایسے سائلوں کے حسبِ حال بھی ہے۔

فہم سخن گر نکند مستمع طمع سخن از متکلم مجو

رفع مغالطہ کے لئے جواب کی ضرورت

لیکن یہ خیال کرتے ہوئے کہ شاید اس قسم کے مغالطوں سے عوام کو بھی متاثر کرنے کی کوشش کی جائے اور سادہ لوح عوام اپنی سادہ لوحی اور کم علمی کی وجہ سے مبتلائے وساوس و اوہام ہو کر کہیں اپنے دین و عقائد کے بارے میں کسی تذبذب اور تردد کا شکار نہ ہو جائیں، ضرورت محسوس ہوئی کہ سکوت پر کلام کو ترجیح دی جائے۔ ساتھ ہی پچھلے دنوں خود پرسنل لاء آفس بمبئی سے فرمائش بھی آئی ہوئی تھی کہ مسلم پرسنل لاء کے ان مسائل پر جنہیں مخالفین نے خصوصیت سے ہدف بنا رکھا ہے ارکانِ پرسنل لاء قلم اٹھائیں اور اپنے اپنے مقالے قلمبند کر کے بورڈ کے آفس میں اشاعت کے لئے بھیج دیں۔ یہ خط اس دفتری فرمائش کی تعمیل کے لئے بھی ایک مستقل محرک بن گیا، اور بیک کر شرمہ دوکار دیکھتے ہوئے اس خط پر کچھ کلام کیا جانا ہی بہ نسبت سکوت کے مناسب سمجھا گیا۔

لیکن یہ کلام حقیقتاً ان ہی لوگوں کو مطمئن کرنے کے لئے ہوگا جن میں سمجھ بوجھ کا کچھ نہ کچھ مادہ

باقی ہے اور وہ قرآن و حدیث کا نام کسی سیاسی یا ذاتی مفاد کی غرض سے نہیں بلکہ سچی طلب کے ساتھ اپنے جذبہ ایمانی اور اخلاص و للہیت سے لیتے ہیں، یوں اتفاقی طور پر یہ الفاظ سائل کے لئے بھی کسی تشفی کا باعث بن جائیں تو یہ اپنی عین مراد اور رحمتِ خداوندی کا کرشمہ ہوگا کہ وہ بلا طلب بلکہ اس کی مرضی کے خلاف زبردستی بھی کسی کو ہدایت نصیب فرمادے کہ اس کی بارگاہ مایوسی کی بارگاہ نہیں ہے، ہزار مایوسیوں کے بعد بھی اس کی رحمت یاس کو آس سے تبدیل کر سکتی ہے: وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ مَّعْدِنِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ ۝

اس تمہید کے بعد سوال کنندوں کے سوالات کا خلاصہ کم و بیش ان ہی کے الفاظ میں یہ ہے۔

سوالات متعلقہ نکاح و طلاق

(۱) نکاح سماجی سوسائٹی کا ایک باہمی معاہدہ اور آپسی سمجھوتہ ہے جس کا حقدار تنہا شوہر کو بنادیا جانا سماج دشمنی ہے۔

(۲) اسی طرح انفساخِ نکاح یا حق طلاق جو اس معاہدہ کا خاتمہ متصور ہوتا ہے تنہا مرد کے ہاتھ میں دے دیا جانا ایک فریق کی حق تلفی اور کھلی بے انصافی ہے۔ اس لئے حق طلاق بھی مساوی طور پر زن و شوہر دونوں ہی کے ہاتھ میں رہنا چاہئے، جب کہ نکاح بلا مرضی زوجہ منعقد نہیں ہوتا جو اس کے معاہدہ باہمی ہونے کا ایک واضح ثبوت ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس مساویانہ معاہدہ کے توڑنے یعنی حق طلاق استعمال کرنے میں صرف مرد ہی مختار ہو اور عورت باوجود ایک مساوی فریق معاہدہ ہونے کے اس مساویانہ حق (طلاق) سے محروم کر دی جائے۔

(۳) آخر قرآن و حدیث سے یہ کہاں ثابت ہے کہ مرد تنہا حق طلاق پر قابض ہو اور عورت اس سے کلیۃً محروم ہو، اگر نکاح عورت کی مرضی کے بغیر منعقد نہیں ہو سکتا تو طلاق بھی اس کی مرضی کے بغیر کیوں واقع ہو؟ اور اگر ہو سکتی ہو تو عورت کو بھی مساویانہ طریق پر شوہر کو طلاق دینے کا حق حاصل ہونا چاہئے جو شوہر کی مرضی پر موقوف نہ ہو۔ غرض نکاح و طلاق میں مرضی معتبر ہو تو اس معاہدہ کی رو سے دونوں فریق کی ہو اور نہ ہو تو ہر ایک کو حق طلاق میں اپنی اپنی رائے کی آزادی ہو۔

(۴) کیا آپ قرآن و حدیث سے واضح طور پر یہ دکھلا سکتے ہیں کہ معاہدہ نکاح میں مرد و عورت برابر نہیں ہیں؟ اگر نہیں دکھلا سکتے اور یقیناً نہیں دکھلا سکیں گے جب کہ ہم بھی بحیثیت مسلمان ہونے کے قرآن و حدیث کو جانتے ہیں تو اسے سوائے علماء کی تنگ نظری یا دنیا کے حالات سے بے خبری کے اور کیا کہا جائے گا؟ جنہوں نے اپنی تنگ نظری سے قرآن و حدیث اور اسلام کو بھی تنگ بنا کر رکھ دیا ہے، جو صریحاً جمہوریت و مساوات کا خون ہے۔

(۵) اگر پرسنل لاء کی تحریک سے (جس میں نکاح و طلاق کا خصوصیت سے ذکر کیا جاتا ہے) عورت کی انہی حق تلفیوں اور مظلومیت کی بنیادیں مستحکم کرنی ہیں تو ایسا پرسنل لاء بھی محلِ غور اور قابلِ ترمیم ہے، آخر دنیا کے جمہور جب مرد و عورت کو اس معاہدہ نکاح میں مساوی تسلیم کر رہے ہیں تو ضرورت ہی کیا ہے کہ حضرات علماء ساری دنیا سے لڑائی مول لے کر اپنی ہی ایک مرغی کی ٹانگ ہانکے جائیں؟

مجھے امید ہے کہ آپ فتویٰ پر حوالہ کئے بغیر خود ہی اپنی وسعتِ نظر سے کام لے کر اس مسئلہ پر روشنی ڈالیں گے، اور ممنونیت کا موقعہ دیں گے۔

جواب سے پہلے

علماء کو تنگ نظری کا طعنہ

سوالات کے ذریعے جہاں تک علماء کو تنگ نظری کے طعنہ سے مجروح کرنے کا تعلق ہے تو ہم اسے بھی غنیمت سمجھتے ہیں کہ سوال کنندوں نے قرآن و حدیث کو معاف فرما کر علماء ہی کو ہدفِ ملامت بنا لینے پر قناعت فرمائی گو بالواسطہ قرآن و حدیث پھر بھی ان کے ناوک خیال کی زد سے بچ نہیں سکے جب کہ قرآن و حدیث کے مفہومات قرآن دانوں اور معلمین قرآن و حدیث ہی کے سینوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ بَلْ هُوَ آيَاتٌ مِّمَّنَّاتٍ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ۔ تو یہ اعتراضات بلا واسطہ نہ سہی بالواسطہ ہی قرآن و حدیث پر پڑتے ہیں۔

کہ اعتراض بر اسرارِ علمِ غیب کند

مرا برندی عشق آں فضولِ عیب کند

علمائے حق دین کے ناقل ہیں مدعی نہیں

لیکن انھیں معلوم ہونا چاہئے کہ علمائے حق دین کے بارہ میں مدعی نہیں بلکہ ناقل اور راوی ہیں کیونکہ دین اپنی روایت اور درایت کے لحاظ سے کامل و مکمل بنا کر اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ (۱) اور تَبِیَّانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ (۲) کی دستاویز کے ساتھ آسمان سے اتارا گیا ہے، جس میں ذرہ برابر کمی بیشی یا حذف و اضافہ کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے دین کے علماء ہوں یا عرفاء، فقہاء ہوں یا حکماء، نہ تو دین کے حق میں موجد ہیں کہ زمانہ کے تقاضوں کے نام پر اس میں کمی بیشی یا رد و بدل کر دیں یا مدعیانِ زمانہ کی کسی خیالی منصوبہ بندی کی تسکین یا رضا جوئی کی خاطر کوئی نیا دین بنا لائیں، نہ وہ مسائلِ دین میں مخترع ہیں کہ زمانہ کی رفتار کے ساتھ ساتھ عقلی گھوڑے دوڑا کر دین میں نئی نئی ایجادیں کرتے رہیں جن سے بندگانِ ہوا و ہوس کی ہوسنا کیوں کے تقاضے پورے ہوتے رہیں اور نام پھر بھی دین ہی کا قائم رہے۔ اور نہ ہی ایسے مجتہدِ مطلق ہیں کہ کوئی نیا فقہ تیار کر لائیں اور وہ بھی معاذ اللہ آزاد فکروں کی چیخ و پکار پر، جو مدعیانِ جمہوریت کی خیال آرائیوں اور وہم تراشیوں کے ساتھ ساتھ چلتا رہے، بلکہ وہ دین کے حق میں صرف امین ہیں کہ نقلِ صحیح اور عقلِ سلیم کی روشنی میں اسی نازل شدہ دین کو اسی کے متوارث ذوق کے ساتھ بامانت و دیانت پیش کر دیں اور کھلے بندوں اعلان کر دیں کہ دین پر نہ وقت حکمراں ہے نہ زمانہ کے تغیر پذیر تقاضے اور نہ ہی عقل کی کوئی ایجاد و اختراع، چہ جائیکہ بے شعور طبعیتوں کے اندھے جذبات حاکم ہوں۔

پیغمبر بھی دین میں ایجاد و اختراع کے مجاز نہیں

در انحالیکہ دین کے بارے میں خود رسولِ امین علیہ السلام بھی صرف اسی کے مکلف تھے کہ نازل

(۱) آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارے دین کو مکمل کر دیا ہے۔

(۲) قرآن کی ہر شے دعویٰ مع الدلیل ہے (یعنی آیتِ قرآنی خود ہی دعویٰ ہے اور اپنی فطری وضع و ساخت سے خود ہی اس دعویٰ کی دلیل ہے۔ باہر سے کسی دلیل کے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں)۔

آفتاب آمد دلیل آفتاب گرد لیت باید از وے رو متاب

شدہ دین کا اتباع کریں:

إِنْ أَتَبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ.

میں تو صرف اس کا اتباع ہی کروں گا جو مجھ پر وحی کی گئی ہے اور میں تو (صرف) کھلا ڈرانے والا ہوں (اللہ کے مقررہ عذاب سے، خود کسی چیز کا مقرر کرنے والا یا ایجاد کنندہ نہیں ہوں اور نہ ہی غیروحی کی طرف جھکنے والا ہوں)۔

چہ جائیکہ آپ دین میں کسی رد و بدل یا ایجاد و اختراع کے مجاز ہوتے بلکہ آپ کو اس کا صاف امر فرمایا گیا کہ:

قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي.

آپ کہہ دیجئے کہ مجھ سے یہ نہیں ہو سکتا کہ میں اپنی طرف سے اس (دین) میں ترمیم (یا رد و بدل) کر دوں۔

وحی الہی کے مقابلے میں وقت کے نام نہاد تقاضے

تو علماء کیا چیز ہیں کہ وحی الہی کے اتباع مطلق کو چھوڑ کر وقت کے نام نہاد تقاضوں کے نام پر دین کے کسی جز و کل میں تصرف کرنے کے لئے عقلی یا جذباتی گھوڑے دوڑائیں؟ اور وہ بھی ہوسنا کوں کی پکار یا مرعوب ذہنیتوں کے واویلا پر، جن کے سامنے نہ وحی ہے نہ الہام، نہ ذوقِ شرعی ہے نہ وجدانِ دینی، بلکہ صرف خواہشات یا مرعوبیت یا اپنے آقاؤں کو خوش رکھنے کے جذبات کا تسلط اور ہجوم ہے۔ پھر بھی اگر بندگانِ جمہوریت کوئی نیا اور ماڈرن ہی دین چاہتے ہیں جن سے ان کے مخفی منصوبے پورے ہو سکیں تو وہ اپنا نیا دین بنا لائیں، وہ اس کے خود ذمہ دار ہیں، اسلام کا نام لے کر یا علماء کو تنگ نظری کا طعنہ دے کر انھیں اس خود ساختگی کا کیا حق ہے؟ کہ وہ اسلام کے نام پر اسلام ہی کے نوک پلک تراش کر اپنے نئے مذہب کی تعمیر کرنے بیٹھ جائیں، اور وہ بھی اپنی کسی قوتِ ایجاد سے نہیں بلکہ صرف نئے پرانے ملحدین کے اگلے ہوئے نوالے نگل کر۔

اگر فی الواقع ان میں کسی نئے مذہبی فارمولے کو پیش کرنے کی ذرا سی بھی صلاحیت ہوتی تو وہ پرانے اسلام کا نام استعمال کرنے کو اپنی عقلی غیرت کے خلاف سمجھ کر کوئی نیا دینی فارمولا اسلام کے

نام سے دنیا کے سامنے پیش کر چکے ہوتے نہ کہ پرانے اسلام یا اس کے نام لیواؤں کے خلاف نعرہ لگاتے پھرنے ہی کو فارمولے کی حیثیت دیتے، پھر بھی ملامت گری کا یہ طرز انہیں اس لئے آسان نظر آیا کہ دین اور اہل دین کو ہدفِ ملامت اور نشانہ بنا کر شبہات اندازی سے مخدوش کر دیا جائے تاکہ ان کے حق میں اپنی ہر ایک من مانی سامنے لانے کے لئے راستہ صاف ہو جائے، جس کا منشاء نہ کسی نئے فارمولے کا پیش کرنا ہے نہ ہی ان میں اس کی صلاحیت ہے بلکہ داعیانِ اسلام سے دنیا کو بدظن اور برداشتہ خاطر بنا کر اصل اسلام سے بدظن بنانا ہے تاکہ صحیح دین کا روشن چہرہ اس گردوغبار سے صاف کر کے دکھلانے والے ہی سامنے نہ رہیں کہ مدعیوں کے منصوبوں میں کوئی خلل پڑ سکے۔

دین کی حفاظت کا وعدہ

لیکن انھیں یاد رکھنا چاہئے کہ جیسے اس دین کی حفاظت کا ذمہ **وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** کہہ کر خود دین اتارنے والے نے لیا ہے ایسے ہی عالمِ اسباب میں محافظین دین شخصیتوں کو مسلسل پیدا کرتے رہنے اور ان سے حفاظت کا کام لیتے رہنے کی گارنٹی بھی خود ہی لی ہے اور لسانِ نبوت پر صاف اعلان کر دیا ہے کہ:

يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مَنْ كُلِّ خَلْفٍ عُدُو لَهُ يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ

وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين. (مشکوۃ)

(ہر سلف کے بعد) خلف میں ایسے عادل لوگ پیدا ہوتے رہیں گے جو اس علم دین کا بار اٹھائیں گے

جس کے ذریعہ وہ غلو پسندوں کی تحریفات کو نیست و نابود کرتے رہیں گے، باطل پسندوں کی دروغ بافیوں کو کھولتے رہیں گے اور جاہلوں کی رکیک تاویلوں کے پردے چاک کرتے رہیں گے۔

اس لئے اس قسم کے لوگ اس سے قیامت تک کے لئے مایوس ہو جائیں کہ وہ طعن و ملامت یا

تضحیک کے راستوں سے دین کو مشکوک یا بے اعتماد بنانے یا اس کے متواتر معانی و مفہومات میں کسی ادنیٰ تغیر کی مجال پاسکیں گے۔ **وَاللّٰهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ**۔

سوالات کی بنیاد اور جواب کی تمہید

شکوک و شبہات کا تجزیہ

مذکورہ سوالات میں نکاح و طلاق کے بارہ میں پیش کردہ شکوک و شبہات کی بنیاد غور کیا جائے تو نہ کوئی عقلی اصول ہے نہ دینی کلیہ اور نہ ہی کوئی معاشرتی یا تجرباتی دستور و ضابطہ، جسے اقوام کے بزرگوں نے فہم و عقل کی بنیاد پر قائم کر کے رائج کر دیا ہو اور شک و شبہ کے لئے ان میں سے کسی چیز کی ضرورت بھی نہیں۔ کیونکہ شک و شبہ یا وسوسہ و توہم کے لئے عامیانہ قسم کی خود غرضی اور عصبیت کافی ہو جاتی ہے، اس لئے کہ شکوک و شبہات کی بنیادیں ہمیشہ انہی امور سے استوار ہوئی ہیں، ان کے لئے علم اور علمی بنیادوں کا تلاش کرنا ہی فضول ہے۔

چنانچہ علمائے امت، عقلائے دہر اور اربابِ فلسفہ نے بھی شک و شبہ کو اقسامِ جہالت ہی میں شمار کیا ہے جس کا علم سے تعلق ہی نہیں ہوتا۔ علم کی روشنی سامنے ہو تو شکوک و شبہات کی ظلمت ہی کیوں ابھرے؟ چہ جائیکہ وہ دلوں میں قرار پکڑ جائے جب کہ علم شکوک رفع کرنے کے لئے آتا ہے نہ کہ شکوک پیدا کرنے کے لئے۔ اس لئے شکوک کا ہونا ہی علم کے نہ ہونے کی دلیل ہے، بنا بریں ان شبہات (بذیل سوالات) کی بنیاد علم کے بجائے اگر جہالت، کج روشی، بد فہمی اور گروہ بندی کی عصبیت یا طمع و لالچ میں تلاش کی جائے تو آبِ سانی دستیاب ہو سکتی ہے۔

مساواتِ مرد و زن کے غلط تصور کی تین فرضی بنیادیں

اس نقطہ نظر سے ان شکوک آمیز بلکہ شک انگیز سوالات کو سامنے رکھ کر میں جہاں تک اندازہ کر سکا ہوں تو زوجین کی اس مساوات کے فارمولے کی تین بنیادیں محسوس ہوئیں، جن پر یہ شکوک کی ساری عمارت کھڑی ہوئی ہے۔ ایک نا فہمی حقیقت، دوسری قیاسِ فاسد اور تیسری وضعِ بے محل (یعنی کسی چیز کو بے محل استعمال کرنا)۔

۱۔ نا فہمی حقیقت یہ ہے کہ ان مدعیوں کے سامنے نہ نکاح و طلاق کا شرعی مفہوم ہے نہ اس کی نوعیت اور معنویت، اگر وہ ان کا صحیح مفہوم کچھ بھی سمجھے ہوئے ہوتے تو ان شریعات میں یہ افسانہ طرازی نہ کرتے، اس لئے نکاح و طلاق میں زن و شوہر کی مساوات کے افسانے محض نا فہمی حقیقت پر مبنی ہیں جس میں حقیقت کا کوئی نشان نہیں۔ ع چوں ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

هَآ اَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجِبْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّوْنَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ۔

ہاں تم ایسی بات میں توجہ کر رہی چکے تھے جس سے تمہیں کسی قدر تو واقفیت تھی، تو ایسی بات میں کیوں جھگڑتے ہو جس سے تم کو اصلاً واقفیت نہیں۔

۲۔ قیاسِ فاسد یہ ہے کہ مدعیانِ مساوات نے نکاح کو دنیا کے عام رسمی سمجھوتوں اور باہمی معاہدوں پر قیاس کر کے سمجھوتوں کے آثار و احکام نکاح پر بھی لا در رکھے ہیں، حالانکہ ان دونوں میں نہ صرف یہ کہ بحیثیت مجموعی ہی کوئی قدر مشترک نہیں بلکہ ان کے اجزاء ترکیبی تک میں بھی کسی اشتراک کا نشان نہیں، جو قیاس کی بنیاد بن سکے۔ اس لئے یہ قیاسِ فاسد کہلانے کے بھی لائق نہیں کہ قیاسِ فاسد پر نام تو قیاس کا آجاتا ہے، یہاں اس کی بھی گنجائش نہیں، بلکہ یہ اختراع محض اور وہمیاتی قسم کا بے بنیاد تخیل ہے:

اِنْ يَتَّبِعُونَ اِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوٰى اِلَا نَفْسُ۔

یہ لوگ صرف بے اصل خیالات پر اور اپنے نفس کی خواہش پر چل رہے ہیں۔

۳۔ وضعِ بے محل یہ ہے کہ مدعیانِ مساوات نے مساوات کا خوشنما اور رائج الوقت عنوان دیکھ کر موقعِ محل سمجھے بغیر زن و شوہر کے گلے میں بھی یہ سنہرا ہار ڈال دیا خواہ انجام کار اُن کے لئے یہ طوق ہی کیوں نہ ثابت ہو:

يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ۔

وہ لوگ کلام کو اس کے موقع (محل) سے بدل دیتے ہیں اور جو اُن کو نصیحت کی گئی تھی اس سے ایک بڑا

حصہ کھو بیٹھے۔

فاسد بنیادوں پر فاسد تعمیر

یہی وہ تین سفسطے ہیں جو مدعیوں کے ذہن میں فلسفے محسوس ہو رہے ہیں اور ان ہی فاسد بنیادوں پر ان کے فاسد شکوک و شبہات کی تین منزلی عمارت کھڑی ہوئی ہے جو بناءً فاسد علی الفاسد کی مصداق ہے، جس کی نہ کوئی بنیاد ہے نہ تہہ میں کوئی حجت و برہان ہے، اور نہ پشت پر کوئی دلیل و استدلال۔

اصل اول

حقیقت نا شناسی

جہاں تک پہلی بنیاد (ناہمی حقیقت) کا تعلق ہے جس نے مساوات پرستوں کو فریب خوردگی اور فریب دہی میں مبتلا کر رکھا ہے، سو اس کی حقیقت کھولنے کے لئے ضروری ہے کہ نکاح شرعی کی حقیقت اور اس کی دینی تشکیل کا نقشہ قرآن حکیم میں سے پیش کر دیا جائے، جس کے فہم کا دعویٰ کر کے مدعیوں نے قرآن حکیم ہی سے اس کے ثبوت دینے کا مطالبہ کیا ہے، تاکہ حقیقت سے غیر حقیقت رد بھی ہو جائے اور مدعیوں کی حقیقت سے بے خبری کی حقیقت بھی کھل کر سامنے آجائے۔

نکاح و طلاق کی شرعی حیثیت

مدعیوں کو معلوم ہونا چاہئے کہ نکاح و طلاق کے اس غیر شرعی بلکہ غیر فطری مفہوم کی نا معقولیت سے قطع نظر (بزعم خود) یہ مدعیان مساوات اگر عقل شرعی سے عاری تھے تو کم از کم عقل طبعی ہی سے اتنا تو سوچ سکتے تھے کہ نکاح و طلاق محض لغوی الفاظ نہیں بلکہ خدائی قانون کی خاص اصطلاحیں ہیں جن کے معانی واضح قانون کی طرف سے طے شدہ ہیں اور انہی مخصوص معانی کے لئے یہ الفاظ بطور اصطلاح کے اختیار کئے گئے ہیں۔ یہ الفاظ کسی جمہوری پارٹی یا کسی انتخابی قانون ساز ادارہ کے وضع کردہ نہیں ہیں کہ ان کے معانی کو ان اداروں کے مشورہ یا ان کی نوزائیدہ جمہوریت کے پیمانہ سے

ناپ کر متعین کیا جائے یا ان کی تشخیص اور تعین کے لئے عوام الناس کی بھیڑ طبع آزمائی اور تخیل آفرینی کے جوہر دکھلائے۔

جو لوگ ان معانی کو تسلیم نہیں کرتے انھیں ان الفاظ اور عنوانات کے استعمال کا بھی حق نہیں، وہ کیوں ان کے معانی کی فکر میں سرگرداں ہیں؟ انھیں بجائے نکاح و طلاق کے سول میرج یا اور کوئی عوامی اصطلاح بولنی چاہئے جو غیر مذہبی لوگ استعمال کرتے ہیں۔ آخر انھیں یہ حق کس قانون نے دیا ہے کہ وہ اسلام اور اس کے عنوانات بھی استعمال کریں؟ اسے خدائی دین بھی پکاریں اور پھر اس میں اپنی ناقص و نامتو عقل سے دخل در معقولات دیکر اسکے حقائق میں تبدیلی و تحریف کا نام معقول رو یہ بھی اختیار کریں، جو علاوہ ایک مجرمانہ ڈھٹائی اور خود سری کے ایک کھلی تضاد سامانی بھی ہے کہ ایک چیز بحیثیت خدائی شریعت ہونے کے مسلم اور ناقابلِ ترمیم بھی ہو اور اسی لمحہ وہ غیر مسلم قابلِ اعتراض اور لائقِ ترمیم بھی ہو، اسے سوائے سفاہتِ عقل اور خیانتِ ضمیر کے اور کیا عنوان دیا جاسکتا ہے؟

نکاح شرعی

ورنہ ایک سیدھی اور صاف سی بات ہے کہ نکاح بوضعِ شریعت ایک شرعی عنوان ہے جس سے مرد و عورت کا رشتہ زوجیت قائم ہو جاتا ہے اور ایسے ہی طلاق بھی بہ تجویزِ شریعت ایک شرعی اصطلاح ہے جس سے یہ رشتہ منقطع ہو جاتا ہے، لیکن خود اس رشتہ کی نوعیت اور اسکے حدود و شروط کیا ہیں؟ سو ظاہر ہے کہ وہ بھی اسی واضح قانون سے پوچھی جائیں گی جس نے یہ الفاظ وضع کئے ہیں، نہ کہ عوام الناس سے، کہ یہ اصطلاح ہی ان جمہور کی وضع کردہ نہیں، بلکہ خدائے برحق کی طرف سے نازل شدہ ہے۔

نکاح کے عنوان سے شریعتِ الہی کی روشنی میں جو رشتہ زوجیت قائم ہوتا ہے اس کی نوعیت صرف اتنی ہے کہ عورت قانونِ خداوندی کے تحت اپنا نفس مرد کے حوالہ کر دینے کی رضادیتی ہے اور مرد اس الہی قانون کے تحت اس حوالگی اور سپردگی کو قبول کر کے عورت کو اپنی کفالت اور ذمہ داری میں لے لیتا ہے، جس سے اسی آن مرد پر تو عورت کا نان و نفقہ، سکنی، حقوقِ رہائش و آسائش اور عورت کی عام ضروریاتِ زندگی نیز مہر وغیرہ لازم ہو جاتے ہیں، اور عورت پر اس حوالگی نفس سے مرد کے تمام

جنسی انتفاعات، مرد کے اسرار کی حفاظت، اس کے مال و متاع کے معاملہ میں امانت و دیانت اور راستبازی سے اس کی منشاء کی پاسداری اور اطاعت شعاری لازم ہو جاتی ہے۔

اس لئے عورت کے لئے اگر وہ لفظوں میں اپنے کو مرد کے حوالہ کرے ”وَهَبْتُ نَفْسِي لَكَ“ کے الفاظ روایات میں آئے ہیں، جن سے وہ اپنا نفس مرد کے سپرد کر دیتی ہے اور مرد کے لئے قِبْلَتُ کا لفظ رکھا گیا ہے جس سے مرد عورت کے مال یا جائیداد وغیرہ کو قبول نہیں کرتا بلکہ خود عورت کو قبول کرتا ہے جس نے اپنا نفس اسے ہبہ کیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مرد عورت کو اپنا نفس نہیں دیتا بلکہ نان و نفقہ اور ضروریاتِ زندگی دیتا ہے اور اس کا کفیل بن جاتا ہے اور عورت مرد کو اپنا مال و متاع یا اس کی ضروریاتِ زندگی نہیں دیتی بلکہ صرف اپنا نفس دیتی ہے، اس کی کفیل نہیں بنتی بلکہ خود اس کی کفالت و ذمہ داری میں آتی ہے۔ پس اس عقد میں ایک فریق خواہانِ نفس ہوتا ہے اور ایک فریق خواہانِ مال و ضروریاتِ زندگی وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ جب عورت اپنا نفس حوالہ کرے گی تو اس کا صاف مطلب یہی ہو سکتا ہے اور یہی ہے بھی کہ اس زوج کے ہوتے ہوئے اب یہ نفس کسی دوسرے کے حوالہ نہیں ہو سکتا اور نہ کسی غیر کی کفالت میں آ سکتا ہے۔ جس سے عورت پر پاک دامن اور عفت و عصمت کے ساتھ غیر زوج سے منقطع رہ کر صرف اپنے ہی زوج کی ہو رہنے کی ذمہ داری آ جاتی ہے، ورنہ اس کے بغیر نفس کی حوالگی کے کوئی معنی باقی نہیں رہ سکتے۔ البتہ مرد چونکہ اپنا نفس عورت کے حوالہ نہیں کرتا اس لئے وہ اس زوجیت کے رہتے ہوئے بھی دوسری زوجیت سے (اندرونِ حدود) ممنوع نہیں ہوتا کیونکہ اس کا نفس آزاد ہے جو اس عورت کے حوالہ ہی نہیں ہوا کہ صرف اسی میں منحصر اور محدود ہو کر رہ جائے۔ اس کی ذمہ داری اگر ہے تو وہی مصارف و کفالت کی ہے نہ کہ سپردگیِ نفس کی، سو اگر اس میں مزید مصارف کی طاقت ہے اور اسے ضرورت بھی ہے تو وہ ویسے ہی مصارف مع کفالت دوسری زوجہ کے لئے بھی کر سکتا ہے جو بعد نکاح اس پر لازم ہوں گے۔

پس مرد کے لئے تعددِ زوجات کی بنیاد بھی عدمِ حوالگیِ نفس ہے، اور عورت کا نفس ایک ہے، جو ایک کے حوالہ کر دینے کے بعد اس کے ہاتھ ہی میں نہیں رہتا کہ کسی دوسرے کے سپرد کر سکے، جو اس

کے لئے تعددِ ازواج کی ممانعت کی بنیاد ہے۔ اس لئے عورت کے حق میں تعددِ ازواج ممکن نہیں کہ ایک نفس آخر کس کس کے حوالہ ہو؟

زوجین کا فرقِ مراتب

بہر حال وَهَبْتُ اور قَبِلْتُ کے الفاظ سے زوجین کا فرقِ مراتب واضح ہے جو شرعی نکاح کی تشکیل کے نقشے سے سامنے آ جاتا ہے۔ اس نقشہ کی ان بنیادوں اور ان تفصیل سے بھرپور جہاں روایاتِ حدیث و فقہ کا عظیم ذخیرہ موجود ہے وہیں قرآنِ حکیم نے بھی ان اصولوں کی اساسی رنگ سے بنیادیں قائم فرمادی ہیں، چنانچہ قرآنِ حکیم کی زبان میں مرد کو قَوَّام کہا گیا ہے جس کے معنی رکھوالے اور حاکم کے ہیں اور عورت کو مطیع کہا گیا ہے جس کے معنی فرماں بردار اور اطاعت شعار کے ہیں، کیونکہ نفس دینے کی حقیقت ہی فرمانبرداری ہے اور قبولیتِ نفس کی حقیقت ہی اس نفس کی ضروریاتِ جان و مال کی ذمہ داری ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ.

مرد عورتوں پر حاکم بنائے گئے ہیں۔

اس سے تو مرد کی حکومت و بالادستی عورت پر واضح ہوتی ہے جس کا لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ عورتیں مردوں کے حق میں محکوم اور زیر دست ہیں، اسی لئے مرد کو قَوَّام کہہ کر النساء پر علی کا کلمہ لایا گیا اور الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ فرمایا گیا تا کہ قوام کا علو اور عورت کا اس کے زیر علو ہونا واضح ہو جائے، جو غالب و مغلوب کی نسبت ہے نہ کہ مساوات کی۔

ہو سکتا تھا کہ اس فرقِ مراتب کو محض قانونی یا رسمی کہا جاتا کہ بمصالح خانہ مرد کو آئینی طور پر بالادستی دے دی گئی ہو، حقیقتاً مرد میں کوئی فضیلت و برتری کی شان نہ ہو، اور عورت و مرد ذاتی حیثیت سے مساوی بلکہ ہمرتبہ ہوں، تو ان کلماتِ پاک کے بعد متصلاً ایک جملہ سے اس شبہ کا بھی ازالہ کر دیا گیا کہ:

بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ.

(مرد عورتوں پر حاکم ہیں اس سبب سے کہ) اللہ نے بعض کو (مرد کو) فضیلت دی ہے بعض پر (عورت

پر)۔

اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مرد کی بڑائی عورت پر رسمی یا قانونی نہیں بلکہ حقیقی ہے، جو بدن کی ساخت، عقلی قوی، اخلاقی مادوں، صنفی جوہروں اور عملی طاقتوں کے لحاظ سے ہے، جس سے وہ عورت پر فائق ہے۔ پس وہ محض بمصالح خانہ ہی فائق نہیں بنادیا گیا ہے بلکہ اپنی ذاتی حیثیت سے بھی عورت پر فائق ہے۔ اس سے صاف نمایاں ہے کہ زوج و زوجہ میں یہ فرق مراتب حقیقت کے لحاظ سے ہے، رسمِ قانون یا کسی ہنگامی ضرورت سے نہیں۔ بلکہ مزید غور کیا جائے تو مرد کی افضلیت ہی کی بنا پر اس کی یہ قوامیت وجود میں آئی ہے۔ پس اس عنوان سے مرد کی قوامیت ایک دعویٰ ٹھہرتا ہے اور یہ افضلیت اسکی دلیل ثابت ہوتی ہے۔ یعنی مرد کو عورت پر قوام یا حاکم اسلئے بنایا گیا ہے کہ اسے عورت پر فی نفسہ فضیلت حاصل ہے، اس لئے افضلیت درحقیقت قوامیت کی بنیاد ثابت ہوئی۔

مرد کی قوامیت و کفالت کی ایک اہم وجہ

پھر قرآن نے مرد کی اس افضلیت کی بھی ایک بنیاد ارشاد فرمائی جو قوامیت کی دلیل کی بھی دلیل ہے اور وہ یہ کہ مرد کو یہ بڑائی اور یہ منصب حکومت دیئے جانے کی ایک نمایاں اور بڑی وجہ یہ ہے کہ وہ عورت کی مالی اور اخراجاتی کفالت کرتا ہے اور اس کا ذمہ دار بنتا ہے جو مرد ہی کا کام ہے، عورت سے نہیں بن سکتا۔ ارشاد ہے:

وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ:

اور اس سبب سے بھی (مرد عورتوں پر حاکم ہیں) کہ مرد نے ان پر اپنے مال خرچ کئے ہیں (جیسے مہر،

نان و نفقہ اور سکنی وغیرہ)۔

جس سے واضح ہے کہ مرد جب محنت، مشقت برداشت کر کے کسبِ معاش کرے گا اور عورت کا کفیل ہوگا تو طبعی طور پر مرد کو اس تربیت اور کفالت سے عورت پر حکومت کا حق حاصل ہونا ہی چاہئے، اور عورت کو زیر بار احسان ہو کر مرد کا فرماں بردار اور مطیع بننا چاہئے، ورنہ اس پر بھی مرد کو حاکم نہ ماننا اور عورت کا مطیع نہ ہونا صریح کفرانِ نعمت اور قلبِ موضوع ہوگا، جو خلافِ فطرت ہے اور جس

کی شریعت نے کسی حالت میں بھی اجازت نہیں دی۔

پھر قرآن کریم نے اس علاقہٴ زوجیت سے مرد کو محض منصبِ حکومت ہی دیدیئے جانے کے ذکر پر قناعت نہیں فرمائی بلکہ اس منصبِ حکومت کا اثر اجراءِ احکام اور منصبِ محکومی کا اثر اطاعتِ احکام بھی ظاہر فرمایا، بلکہ اس کے بارہ میں ایک مستقل آئین پیش فرمادیا ہے تاکہ زن و شوہر کے یہ دونوں منصب اپنی عملی خصوصیات کی ساتھ نمایاں رہیں۔ ارشادِ بانی ہے:

وَاللّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ

وَاضْرِبُوْهُنَّ فَاِنْ اطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَیْهِنَّ سَبِيْلًا ۝

اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم کو ان کی بددماغی، نافرمانی کا احتمال ہو تو ان کو زبانی نصیحت کرو اور ان کو ان کے لیٹنے کی جگہ چھوڑ دو اور ان کو مارو، پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کرنا شروع کر دیں تو ان کے خلاف بہانہ مت ڈھونڈو۔

اس سے صاف نمایاں ہے کہ عورت کی بے راہ روی پر مرد کو اولاً نصیحت و موعظت کا، اسے نہ ماننے کی صورت میں بطور سرزنش اس سے کنارہ کشی کا اور اسے بھی نہ ماننے پر مؤثر تنبیہ کا حق دیا گیا ہے، جو سوائے تقاضائے حکومت کے اور کیا ہے؟ جس کا منشاء اس کے سوا دوسرا نہیں کہ عورت کی سرکشی اور بددماغی مٹا کر اس سے اطاعت کرائی جائے۔ اس لئے آخر میں واضح طور پر یہ فرمادیا گیا کہ عورتیں اگر اطاعت پر آجائیں تو پھر ان کے راستے نہ روکے جائیں اور بدستور شفقت و ملاحظت بحال رکھی جائے، کیونکہ مقصد حاصل ہو گیا، جو عورت کی اطاعت و فرمانبرداری ہے۔ جس سے عورت کا منصبِ اطاعت و فرمانبرداری کھلے لفظوں اور عبارت النص سے نمایاں ہو گیا، جس کو محکومی کے سوا اور کیا کہا جائے گا؟

پس سابقہ آیتوں سے تو عورت کا منصبِ محکومی، مرد کی حاکمی کے تقاضے سے لزوماً ثابت ہو گیا، اور ہر مرد کا منصبِ حکومت سابقہ آیت سے صراحۃً ثابت ہوا تھا اور اس آیت سے اشارۃً بھی پایہٴ ثبوت کو پہنچ گیا، اس طرح دونوں قسم کی شرعی حجتوں سے دونوں منصب داروں (زن و شوہر) کے منصبوں پر دو دودلیوں سے روشنی پڑ جاتی ہے۔

مرد کو عورت کے بارے میں

ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہے

اسی کے ساتھ ساتھ قرآن کریم نے مرد کو صاحبِ تصرف بھی قرار دیا ہے جو اس کے منصبِ حکومت کی مستقل دلیل ہے اور عورت کو اس کے حق میں زیرِ تصرف ظاہر کیا ہے جو اس کے منصبِ محکومی کی مستقل دلیل ہے، کیونکہ کسی میں تصرف وہی کر سکتا ہے جو اس پر بالا دست اور صاحبِ حکومت ہو، مغلوب یا زیر دست کا کام تصرف نہیں ہو سکتا ہے بلکہ زیر دست کا کام اگر ہے تو قبولیتِ تصرف ہے نہ کہ تصرف۔

اب جہاں تک عورت کے بارے میں مرد کے تصرفات کا تعلق ہے تو وہ دو قسم کے ہیں، بعض تصرفات کا تعلق عورت کے نفس سے ہے اور بعض کا اس کی مالیات سے، قرآن حکیم نے ان دونوں قسموں کو الگ الگ واضح فرما دیا ہے۔ تصرفاتِ نفس کے بارہ میں ارشاد ہے کہ:

وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ.

اور ان عورتوں (بیویوں) کو قید مت کرو کہ جو کچھ تم لوگوں نے انہیں دیا ہے اس کا کچھ حصہ واپس لیلو۔ حاصل یہ ہے کہ انہیں دیا ہوا مال زبردستی ان سے چھیننے کے لئے انہیں قید یا گھر میں محبوس کر دینا جائز نہیں، یعنی قید و بند اور جس کی بنیاد یہ زبردستی کی چھینا جھپٹی نہ ہونی چاہئے۔ اس سے صاف واضح ہے کہ عورت کو گھر سے نکلنے کے لئے روک دینا مطلقاً ممنوع نہیں بلکہ اس غصب اور چھین جھپٹ کے سلسلہ میں ممنوع ہے، کہ یہ ظلم ہے اور ظلم کسی حالت میں بھی اسلام نے جائز قرار نہیں دیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر یہی قید و بند ظلم کے بجائے کسی معقول مصلحت سے ہو، خواہ وہ مرد کی ہو یا گھر کی، خاندان کی ہو یا خود عورت ہی کی خیر خواہی اور مصلحت اندیشی کی ہو تو وہ ممنوع نہیں کہ وہ ظلم نہیں بلکہ عدل ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی ذات کی قید و بند اور جس ایک ایسا اہم تصرف ہے جسے وہی بالا دست انجام دے سکتا ہے جس کو آئینی قوت نے صاحبِ حکومت قرار دیا ہو نہ کہ مغلوب اور زیر دست، جس سے مرد کا صاحبِ تصرف ہونا اور عورت کا اس کے زیرِ تصرف ہونا نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہ

تصرف عورت کے نفس اور اس کی ذات سے متعلق ہے۔

رہا عورت کے مال میں تصرف تو قرآن نے آیتِ بالا میں اسے روکتے ہوئے کہ عورت کی املاک میں کوئی زبردستی کا تصرف جائز نہیں ساتھ ہی ایک استثناء بھی ذکر فرما دیا ہے کہ:

إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ.

(عورت کی مملوکہ اشیاء یا مال میں تصرف مت کرو کہ اسے چھیننے لگو) الا یہ کہ عورت کوئی کھلی ہوئی ناشائستہ حرکت (جیسے بداخلاقی یا سرکشی وغیرہ) دو بدو کرنے لگے۔

تو اس صورت میں اسے دیا ہوا مال اس سے واپس لیا جاسکتا ہے اور اس کی ملک کو اس سے ختم کیا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ازالہ ملک یا مال سے انتفاع کا ختم کر دیا جانا ایک انتہائی مالی تصرف ہے جس کا حق خاوند کو دیا گیا ہے جو بغیر بالادستی اور منصبِ حکومت کے ممکن نہیں۔

بہر حال قرآن حکیم نے عورت کے بارہ میں مرد کو اس کے نفس اور مال دونوں کے لحاظ سے صاحبِ تصرف قرار دیا ہے اور ایسے اہم تصرفات وہی بروئے کار لاسکتا ہے جسے قانونِ دین نے صاحبِ تصرف مانا ہو اور ایسے تصرفات اس کے بارے میں انجام دیئے جاسکتے ہیں جسے قانون نے محلِ تصرف یا محکوم تسلیم کیا ہو۔ سو ان آیات کی رو سے مرد صاحبِ تصرف ثابت ہوا اور عورت زیرِ تصرف ثابت ہوئی۔ اور صاحبِ تصرف صاحبِ امر اور حاکم ہی ہو سکتا ہے اور محلِ تصرف یا زیرِ تصرف محکوم اور مامور ہی ہو سکتا ہے نہ کہ حاکم اور آمر۔ تو دونوں کے متفاوت منصبوں پر واضح روشنی پڑ گئی۔

اس لئے قرآن حکیم نے عبارتِ نص میں مرد کی افضلیت اور شانِ کفالت ظاہر فرماتے ہوئے جہاں اسے قوام فرمایا وہیں عورت کی شانِ اطاعت و فرمانبرداری بھی واضح فرمائی بلکہ ذیل کی آیت میں عورت کا وصفِ خاص ہی اطاعت کو قرار دیا کہ نیک خاتون وہی ہے جو اطاعت شعار ہے۔ فرمایا:

فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ:

نیک (بیبیاں) اطاعت گزار بیبیاں ہیں (ورنہ سرکشی ان کی نیکی کو باقی نہیں رکھ سکتی)۔
جس سے کافی وضاحت کے ساتھ زن و شوہر کا منصب الگ الگ ہو جاتا ہے۔

مرد کی بالادستی اور عورت کی زیردستی کی ایک اور دلیل

یہی وجہ ہے کہ قرآن وحدیث نے زن وشوہر کو اپنی حدود سے تجاوز کر کے بے عنوانیوں سے روکنے کے لئے ہر ایک کے حسب حال جو انداز تنبیہ اختیار فرمایا ہے اس سے بھی مرد کی شان حکومت اور عورت کی شان مملوکی پر پوری روشنی پڑتی ہے۔ چنانچہ آیت بالا میں عورت کو تونسوز یعنی نافرمانی سے ڈرایا اور اس کی روک تھام کے طریقے ارشاد فرمائے اور مرد کو جبروتشدد اور ظلم و زیادتی سے ڈرایا اور اس کے سدباب کے راستے دکھلائے کہ:

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ.

عورتوں سے معاشرت اور رہن سہن قاعدہ کے مطابق رکھو (جس میں کوئی زیادتی نہ ہونی چاہئے)۔

اور ظاہر ہے کہ نافرمانی (اورنشوز) کا احتمال محکوم اور زیردست ہی میں ہو سکتا ہے نہ کہ زبردست اور حاکم میں، ادھر ظلم و زیادتی اور جبروتشدد کا احتمال زبردست اور بالادست حاکم ہی میں ہو سکتا ہے نہ کہ محکوم اور پابند حکم میں، کہ وہ جبروتشدد کی طاقت ہی نہیں رکھتا ورنہ محکوم کیوں بنتا۔

پس شوہر کو جبروتشدد سے ڈرانا اور زوجہ کو نافرمانی اور خود سری سے ڈرانا دونوں کے مرتبہ اور منصب ہی کو نمایاں کرنے کے لئے ہے، کہ یہ دونوں مساوی نہیں بلکہ حاکم و محکوم اور تابع و متبوع کی حیثیت رکھتے ہیں، اور یہ کہ یہ سب کچھ محض انتظامی یا ہنگامی حالات پر مبنی نہیں بلکہ خود اس عقد نکاح ہی کا ذاتی تقاضا ہے جو اس کی بنیاد میں داخل ہے، کیونکہ یہ سب احکام علاقہ زوجیت ہی کے سلسلے سے شوہر و زوجہ کو دیئے گئے ہیں نہ کہ محض مرد اور عورت ہونے کے ناطے سے، ورنہ کون زوج ہے کہ غیر زوجہ پر حکومت کرتا پھرے گا اور کون زوجہ ہے کہ غیر زوج کی تابعدار اور محکوم بنے گی؟

بہر حال یہ ساری تصریحات قرآنی درحقیقت اسی وَهَبْتُ اور قَبِلْتُ کے لفظ کی شرح ہیں۔ کیونکہ وَهَبْتُ سے حوالگی نفس نمایاں ہے جو زیردستی کی علامت ہے اور قَبِلْتُ سے عورت کا ذمہ بردار ہونا اور کفالت مصارف نمایاں ہے جو بالادستی کی علامت ہے

طلاقِ شرعی

اس سے یہ حقیقت بھی نمایاں ہو جاتی ہے کہ جب مرد، عورت کو قبول کر کے اس کے تمام مصارف کا کفیل ہو جاتا ہے تو مالکِ قبولِ مرد ہی ہو نہ کہ عورت، کہ عورت نے قبول ہی کیا کیا تھا جو اسے مالکِ قبول کہا جائے؟ اس نے تو صرف اپنا نفس اپنی رضا سے خود ہی مرد کے حوالہ کیا تھا، جس کا نام قبول نہیں کہ وہ صاحبِ قبول بنتی یا اس کے اخراجات کی ذمہ دار ہوتی جو قبولیت کا قدرتی تقاضا ہے۔ اس صاف ظاہر ہے کہ صاحبِ قبولِ مرد ہی ہے بلکہ نکاح کی تشکیل میں اصل چیز ہی قبول ہے جو مرد کے ہاتھ میں ہے، وہ قبول نہ کرے تو عورت لاکھ بار بھی وَهَبْتُ کہے نکاح کی تشکیل ہی نہ ہوگی۔

اس لئے اگر یہ کہا جائے کہ مالکِ نکاح صرف مالکِ قبول ہے نہ کہ صاحبِ ہبہ یا صاحبِ رضا تو یہ ایک نفسِ الامری حقیقت ہوگی، اور جب مالکِ قبولِ مرد ہے عورت نہیں تو نتیجہ صاف ہے کہ مالکِ نکاح بھی مرد ہے عورت نہیں۔ قرآن حکیم نے اس حقیقت کو بھی واضح الفاظ میں کھول دیا ہے کہ مرد ہی مالکِ نکاح ہے عورت نہیں۔ چنانچہ جہاں اس نے خلوتِ صحیحہ سے قبل مطلقہ کے مہر کی نصف مقدار بیان کی ہے اور پورا مہر خاوند کے احسان و کرم پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ بطور احسان کے اگر پورا ہی مہر دینا چاہے تو دے سکتا ہے، تو اس موقع پر خاوند کو مالکِ نکاح کے عنوان سے ذکر فرمایا ہے۔

ارشادِ حق ہے:

أَوْ يَغْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ.

یا وہ (خاوند) رعایت کرے (اور پورا ہی مہر دے) جس کے ہاتھ میں نکاح کا عقدہ ہے۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ عقدِ نکاح میں اس عقدہ اور تعلقِ نکاح کا مالک اور اس پر قابض جو (بیدہ کا حاصل ہے) قرآن کے نزدیک مرد ہے نہ کہ عورت، جس سے مرد کا مالکِ نکاح ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔

اسی طرح دوسری جگہ خود مرد کو بھی مخاطب بنا کر اس کو صاحبِ عقدہ نکاح فرمایا گیا۔ ارشادِ

خداوندی ہے:

وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ.

اور تم تعلقِ نکاح کا ارادہ مت کرو یہاں تک کہ عدتِ مقررہ اپنے ختم کو پہنچ جائے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ عدت کے زمانہ میں تین فعل ہیں جن کا ان آیات میں ذکر ہے، مدتِ عدت میں زبان سے صراحتہً نکاح کا پیغام دینا حرام ہے، جس کا ذکر لَا تُوَاعِدُوهُنَّ میں ہے، البتہ کنایتہ کہہ سکتے ہیں، جس کا ذکر لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ میں ہے۔ دوسرے ارادہ نکاح بھی ناجائز ہے کہ اس مدتِ عدت میں نکاح کر لیں گے، جس کا ذکر لَا تَعْزِمُوا میں ہے۔ تیسرے دل میں یہ ارادہ کرنا کہ بعد عدت نکاح کریں گے جائز ہے، جس کا ذکر اِنْ كُنْتُمْ فِيْ اَنْفُسِكُمْ میں ہے، اور ان سب کا مخاطب مرد ہی کو بنایا گیا ہے۔ جو اس کی واضح دلیل ہے کہ صاحبِ نکاح مرد ہی ہے عورت نہیں۔ یعنی مدتِ عدت ہو یا اس کا وجود نہ ہو دونوں حالتوں میں مالکِ نکاح مرد ہی کو کہا گیا، عورت کو نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے عموماً ہر جگہ فعلِ نکاح کی نسبت صرف مرد ہی کی طرف فرمائی اور اسی کو نکاح کنندہ کہا ہے۔ عورت کو کسی جگہ بھی نکاح کنندہ نہیں فرمایا اور نہ ہی کہیں فعلِ نکاح کو اس کی طرف منسوب فرمایا، کیونکہ اس کی نظر میں وہ صاحبِ عقدہ نکاح ہے ہی نہیں، مثلاً یتیم لڑکیوں کے بارے میں انصاف نہ کرنے کی بنا پر دوسری عورتوں سے نکاح کے بارے میں مرد ہی کو خطاب کیا اور فرمایا:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ. الخ

اور اگر تم کو اس بات کا احتمال ہو کہ تم یتیم لڑکیوں کے بارے میں (ان کے مہر کی بابت) انصاف نہ کر

سکو گے تو (ان سے نکاح مت کرو بلکہ) اور عورتوں سے جو تم کو پسند ہوں نکاح کر لو۔

اسی طرح جہاں کسی مانع کی وجہ سے نکاح کی ممانعت فرمائی گئی وہاں بھی مرد ہی کو مخاطب بنایا کہ نکاح کنندہ قرآن کے نزدیک مرد ہی ہے عورت نہیں۔ چنانچہ مشرک عورتوں کے بارے میں فرمایا:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ.

اور نکاح مت کرو مشرک عورتوں کے ساتھ جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائیں۔

اسی طرح باپ کی منکوحہ سے نکاح کی ممانعت کا خطاب مرد ہی کو فرمایا گیا کہ وہی صاحبِ نکاح تھا، اس منکوحہ پدر کو خطاب نہیں کیا کہ تو اپنے خاوند کے بیٹے سے نکاح مت کر کہ عورت صاحبِ

نکاح تھی ہی نہیں، جو نکاح کی مخاطب بنتی۔ ارشاد فرمایا:

وَلَا تُنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ.

اور تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نے نکاح کیا ہو۔

یہی صورتِ محرماتِ ابدیہ سے نکاح کرنے میں بھی اختیار کی گئی کہ حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ کہا گیا کہ اے مردو تم پر یہ نکاح حرام ہے، حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ نہیں فرمایا گیا کہ اے عورتو تم پر یہ نکاح حرام ہے۔ حتیٰ کہ کافر سے مسلمان عورت کے نکاح کی ممانعت کا خطاب بھی خود اس مسلم عورت سے نہیں فرمایا گیا کہ تو کافر سے نکاح مت کر، کیونکہ اس سے وہ صاحبِ نکاح مفہوم ہوتی جو خلافِ واقعہ ہوتا، بلکہ اس کا خطاب بھی مرد ہی کو کیا گیا اور فرمایا گیا:

وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَتَّىٰ یُؤْمِنُوا.

اور (عرفاً اپنے اختیار کی مسلم) عورتوں کو کافروں کے نکاح میں مت دو جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائیں۔

بہر حال اس نوعیتِ خطاب سے صاف نمایاں ہے کہ قرآن کے نزدیک عقدہ نکاح عورت کے ہاتھ میں نہیں صرف مرد کے ہاتھ میں ہے کہ وہی مالکِ قبول بھی ہے اور اسلئے وہی مالکِ نکاح بھی ہے۔

ایک فقہی خلجان

ممکن ہے کہ اس موقع پر یہ فقہی مسئلہ موجبِ خلجان بن جائے کہ اگر مرد قَبْلُت کی بجائے عورت سے یہ کہے کہ میں نے اپنے کو تیرے نکاح میں دے دیا ہے اور عورت اپنی رضا اور حوالگیِ نفس کی اصطلاح بدل کر مرد سے یہ کہے کہ میں نے تجھے قبول کر لیا ہے تو نکاح منعقد ہو جائے گا، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عورت بھی صاحبِ قبول اور مالکِ نکاح بن سکتی ہے، درحالیکہ صاحبِ قبول اور مالکِ نکاح قرآنی نصوص سے صرف مرد ہی کو ثابت کیا جاتا رہا ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ ان لفظوں کے بدلنے سے زن و شوہر کی ان حیثیتوں اور منصبوں میں کوئی فرق نہیں پڑ سکتا جو قرآن نے متعین کر دی ہیں، نہ مرد کی مردانگی ختم ہوگی نہ عورت کی نسوانیت، اور نہ

ہی مرد کا منصبِ قوامیت باطل ہوگا اور نہ عورت کا منصبِ اطاعت، جسے فقہاء بھی تسلیم کر رہے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جب زن و شوہر کی حیثیتیں فقہاء کے نزدیک بھی وہی بدستور ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت شدہ ہیں تو ان بدلے ہوئے الفاظ کو مرد و عورت کی لاعلمی اور سادہ لوحی پر محمول کر کے اصل ضابطہ فطرت ہی کو برقرار رکھا جائے گا کہ مرد بدستور صاحبِ قبول اور مالکِ نکاح ہے اور عورت اسی طرح صاحبِ رضا و تسلیم۔

یہ بالکل ایسا ہی ہے کہ جیسے کوئی مرد حماقت سے یہ اعلان کرے کہ میں مرد نہیں عورت ہوں اور عورت کہے کہ میں عورت نہیں مرد ہوں، تو محض ان کے بدلے ہوئے الفاظ سے ان دونوں کی حقیقت نہیں بدل جائے گی۔ مرد مرد ہی رہے گا اور عورت عورت ہی رہے گی۔ اس لئے یہاں بھی اسی طرح مرد کے اس قول کے معنی کہ میں نے اپنے کو تیرے نکاح میں دے دیا ہے قَبِلْتُ ہی کے رہیں گے، اور عورت کے اس قول کے معنی کہ میں نے تجھے قبول کر لیا ہے وَهَبْتُ اور رَضِیْتُ ہی کے رہیں گے، تاکہ دو عاقل بالغ انسانوں کا کلام لغو، مہمل اور باطل ہی نہ ہو اور اس کے اصلی معنی بھی صحیح ہو جائیں۔

بہر حال صاحبِ قبول اور مالکِ نکاح قرآنی ضابطہ کے مطابق مرد ہی رہے گا، اگر اس نے اصطلاح بدل دی ہے تو اس سے قرآنی حقائق بدل جانے کے کوئی معنی نہیں، قابلِ تبدیل و اصلاح ان جہالت زدہ مرد و عورت کا کلام ہوگا نہ کہ سرچشمہ علوم و فطرت قرآن کا کلام، اور عورت کے صاحبِ قبول ہونے پر اس سے کوئی استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ بہر حال صاحبِ قبول اور فعلِ نکاح کا مالک صرف مرد ہی ٹھہرتا ہے، عورت نہیں ٹھہرتی۔

یہاں شاید یہ سوال پیدا ہو کہ قرآن حکیم نے ایک جگہ فعلِ نکاح کو عورت کی طرف بھی منسوب کیا ہے جیسے طلاقِ بائنہ کے بعد مطلقہ عورت کے نکاحِ حلالہ کو عورت کی طرف منسوب کرتے ہوئے فرمایا گیا کہ:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ.

پس اگر مرد نے عورت کو طلاق (بائنہ) دیدی تو وہ اس شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی جب تک کہ کسی

دوسرے مرد سے نکاح نہ کرے۔

اس آیت کی رو سے کہا جاسکتا ہے کہ فعلِ نکاح صرف مرد ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، عورت بھی مرد کی طرح نکاح کی مالک ہو سکتی ہے، جس سے مساوات پرستوں کو ممکن ہے کہ حقِ نکاح میں زن و شوہر کی مساوات ثابت کرنے کا موقع مل جائے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفسرین کی تصریحات کے مطابق نکاح کے معنی فعلِ نکاح یا عقدِ نکاح کے ہیں ہی نہیں جو مدعیوں کو دھوکہ کھانے یا دھوکہ دینے کا موقع دستیاب ہو، بلکہ وطی اور مباشرت کے ہیں، جس کی بنا درایتاً تو یہ ہے کہ قرآنی ضابطہ کی رو سے بہر حال اس مطلقہ عورت کو بھی وہ دوسرا مرد ہی تو قبول کرے گا جو زوجِ ثانی بن رہا ہے، عورت تو اسے قبول نہیں کرے گی تو مالکِ قبول اور مالکِ نکاح یہ مرد ہی ہوگا نہ کہ یہ مطلقہ عورت، جیسا کہ پہلے نکاح میں بھی زوجِ اول ہی نے اسے قبول کیا تھا نہ کہ عورت نے۔ پس دونوں نکاحوں میں حسبِ قاعدہ قرآنی مالکِ قبول اور مالکِ نکاح مرد ہی رہا، عورت نہ پہلے عقد میں مالکِ نکاح اور مالکِ قبول تھی نہ اس نکاحِ ثانی میں ہوئی، جس کے یہ معنی ہیں کہ عورت اول و آخر نکاح کے اس معنیٰ قبولیت سے بہر حال خالی رہی کہ اسے صاحبِ نکاح یا مالکِ عقدہ نکاح کہا جائے۔

اندریں صورت جب نکاح کا لفظ عورت کی طرف منسوب ہوگا جس میں بحقِ عورت فعلِ نکاح یا عقد کے معنی ہی باقی نہیں بلکہ وہ بہر دو صورت زوج کی طرف منتقل ہو گئے تو لامحالہ عورت کے حق میں اس منسوب شدہ نکاح کے دوسرے ہی معنی متعین ہو جاویں گے اور وہ وطی اور جماع کے ہیں نہ کہ عقدِ نکاح کے، جس سے لغت بھی انکار نہیں کرتا، اور حَتَّى تَنْكِحَ کے معنی حَتَّى تُوطِئَ یا حَتَّى يُجَامَعَ کے رہ جائیں گے، اور حاصل یہ ہوگا کہ مطلقہ عورت پہلے خاوند کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک کہ وہ زوجِ ثانی سے (نکاح کے بعد) مباشرت اور مجامعت نہ کر لے۔

اس میں مرد کی یہ خصوصیت کہ تنہا وہی مالکِ عقدِ نکاح اور صاحبِ قبولِ نکاح ہے بدستور بحال رہے گی جو منشاءِ قرآنی ہے اور عورت کی طرف منسوب شدہ نکاح کے معنی بھی عقد اور فعلِ نکاح کے نہ ہوں گے کہ عورت مالکِ نکاح قرار پائے، اور نکاح کا یہ انتساب بھی عورت کی طرف اپنی جگہ صحیح اور

حسب لغت صحیح رہے گا جب کہ اس کے معنی مجامعت اور مباشرت کے ہوں گے۔

پھر خصوصیت سے اس آیت میں نکاح کے معنی مباشرت کے لئے جانے کی بنیاد محض لغت یا یہ عرض کردہ درایت ہی نہیں بلکہ اس کی پشت پر نص شرعی بھی موجود ہے جس نے یہاں نکاح کے معنی جماع و مباشرت کے متعین کر دیئے ہیں، اور وہ یہ کہ حضرت رفاعہ قرظی کی زوجہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے دربارِ نبوی میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! مجھے رفاعہ قرظی نے طلاق دے کر جدا کر دیا ہے اور میں نے عبد الرحمن ابن زبیر سے نکاح کر لیا ہے مگر عبد الرحمن ناکارہ ثابت ہوئے جن میں قوتِ رجولیت ہی نہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم کے ساتھ فرمایا کہ کیا تو اپنے پہلے شوہر رفاعہ کی طرف منتقل ہونا چاہتی ہے؟ مگر یہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا کہ تو اس کا ذائقہ نہ چکھ لے اور وہ تیرا ذائقہ نہ چکھ لے، یعنی جماع و مباشرت نہ ہو جائے۔

اس واقعہ پر بطور ضابطہ کلی یہ آیت نازل ہوئی کہ مطلقہ بائنہ پہلے شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک کہ زوجِ ثانی کے ساتھ مجامعت نہ کر لے۔ جس سے صاف واضح ہے کہ بنصِ حدیث اس آیت میں لفظ نکاح جو عورت کی طرف منسوب کیا گیا ہے وطی و مباشرت کے معنی میں ہے عقد یا فعلِ نکاح کے معنی میں نہیں، اور ہو بھی نہیں سکتا کیونکہ عائشہ عقدِ نکاح تو کئے ہوئے تھیں اور انھوں نے بحیثیت منکوحہ ہی کے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں استغاثہ کیا تھا، منکوحہ بننے کے لئے نہیں کیا تھا تو قدرۃً اور واقعۃً یہاں نکاح عقد کے معنی کے لئے تھا ہی نہیں کہ یہ معنی تو پہلے سے موجود تھے بلکہ استغاثہ صرف مجامعت کے لئے تھا، اس لئے یہاں قدرتی طور پر بھی نکاح کے معنی وطی ہی کے متعین تھے نہ کہ فعلِ نکاح کے، اور اب اس حدیث نے آیتِ مذکورہ میں نکاح کے معنی بطور ضابطہ عام بھی وطی اور مباشرت کے متعین کر دیئے، جس سے فعلِ نکاح مراد نہیں لیا جاسکتا۔

اس لئے نکاح کے فعل کا مالک مرد ہی رہا نہ کہ عورت، جو قرآنی ضابطہ کا منشاء ہے۔ اور یہ آیت اس ضابطہ کے معارض نہ ہوگی، جس سے مساوات پرستوں کے باطن کو کچھ غذا ملنے کی توقع پیدا ہو کہ اس آیت کی رو سے عورت بھی مرد کی طرح صاحبِ نکاح ٹھہر سکتی ہے۔ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝

حقِ طلاق

اس سے یہ حقیقت خود بخود سامنے آ جاتی ہے کہ جب مرد ہی صاحبِ قبول اور مالکِ نکاح ہے تو وہی مالکِ ردِ قبول بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ مرد کے قبول کا تعلق عورت کے نفس سے تھا کہ اسے ہی مرد نے قبول کیا تھا تو فسخِ قبول یعنی عورت کو قبول سے نکال دینے کا تعلق بھی قدرتاً مرد ہی سے ہو سکتا ہے۔ جس کا حاصل طلاق ہے۔ تو اس سے صاف طور پر کھل جاتا ہے کہ مالکِ طلاق بھی مرد ہے نہ کہ عورت۔ پس جس طرح عقدہ نکاح مرد کے ہاتھ میں تھا اسی طرح عقدہ طلاق بھی مرد ہی کے ہاتھ میں رہے گا نہ کہ عورت کے ہاتھ میں، کیونکہ یہ ایک موٹی سی بات ہے جسے موٹی عقل کا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ رد وہی چیز کی جاسکتی ہے جو قبول کر کے قبضے میں لے لی گئی ہو۔

پس جب مرد نے عورت کو قبول کر کے اپنی کفالت اور قبضہ میں لے لیا تو اسے رد یا مسترد تو وہی کر سکے گا جس نے قبضہ میں لیا ہے، اور وہ مرد ہے نہ کہ عورت۔ جس نے مرد کو قبضہ یا کفالت میں لیا ہی نہ تھا تو وہ مسترد کس چیز کو کرے گی؟ کہ حقِ طلاق کی مستحق ہو۔ یعنی عورت نے مرد پر قبضہ ہی کب کیا تھا کہ وہ اس قبضہ کو اٹھاتی، وہ تو اپنا نفس مرد کو ہبہ کر کے خود اپنے نفس سے بھی خالی ہاتھ ہو گئی تھی تو وہ رد کس چیز کو کرتی کہ اسے صاحبِ طلاق کہا جائے؟ جب کہ طلاق سے نفس ہی تو رد کیا جاتا ہے نہ کہ کچھ اور، تو کیا وہ اس چیز کو رد کرے گی جو اس کے ہاتھ ہی میں نہیں تھی یعنی مرد کا نفس؟ ظاہر ہے کہ ایسا حکم عاجز کے لئے ہوگا جس کے ہاتھ میں ہی کچھ نہ ہو اور یہ تعجیز ہے جو خلافِ حکمت ہے اور اللہ کا حکیمانہ دین اور اس کی حکمت اس عیب سے پاک اور بری ہے۔ جس سے کھل جاتا ہے کہ حقِ طلاق کا مالک صرف مرد ہے عورت نہیں۔

قرآن کریم نے طلاق کے فعل کو

ہر جگہ مرد ہی کی طرف منسوب کیا ہے

یہی وجہ ہے کہ قرآن نے طلاق کا فعل کہیں اور کسی جگہ کسی بھی عنوان سے عورت کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ طلاق دہندہ مرد ہی کو قرار دیا ہے۔ عورت کو جہاں بھی فرمایا صرف طلاق یافتہ ہی ہی فرمایا کہ عورت مالکِ طلاق نہ تھی کہ طلاق دہندہ کہی جاتی۔ چنانچہ قرآن نے طلاق کا عزم و ارادہ بھی مرد ہی کی طرف منسوب فرمایا:

وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ . (الآیۃ)

اور اگر عورت کو بالکل ہی چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ کر لیا ہے تو اللہ تعالیٰ سنتے ہیں جانتے ہیں۔ اسی طرح فعلِ طلاق مختلف عنوان سے صرف مرد ہی کا فعل ظاہر فرمایا گیا جیسا کہ آیاتِ ذیل سے نمایاں ہے۔

(۱) وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ.

اور جب تم عورتوں کو طلاق دو۔

(۲) لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ

فَرِيضَةً.

تم پر کچھ مواخذہ نہیں اگر بیویوں کو ایسی حالت میں طلاق دو کہ نہ ان کو تم نے ہاتھ لگایا ہے اور نہ ان کے لئے کچھ مہر مقرر کیا ہے۔

(۳) وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ.

اور اگر تم طلاق دو انھیں ہاتھ لگانے سے پیشتر..... الخ۔

(۴) وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ

أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ . (الآیۃ)

اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دی ہو اور وہ عدت گزارنے کے قریب پہنچ جائیں تو تم انھیں قاعدہ

کے موافق نکاح میں رہنے دو یا قاعدہ کے مطابق رہائی دو۔

(۵) وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبُغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ. (الآیۃ)

اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دی ہو پھر وہ عدت گزارنے کے قریب پہنچ جاویں تو انہیں قید مت کرو (کہ کسی اور کے نکاح میں نہ جاسکیں)۔

طلاقِ رجعی کے بارے میں فرمایا:

(۶) فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا.

اور اگر عورت کو طلاق دے دی تو ان پر مواخذہ نہیں ہے کہ پھر آپس میں مل جاویں۔

طلاقِ بائنہ یعنی تیسری طلاق کے بارے میں فرمایا:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ مَّ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ.

اور اگر عورت کو طلاق دیدی تو وہ اس خاوند پر حلال نہ ہوگی جب تک کہ دوسرے سے نکاح نہ کر لے۔

یہ نسبت صاف بتلا رہی ہے کہ صاحبِ عقدہ طلاق مرد ہے عورت نہیں۔

ادھر طلاق کے سلسلے میں عورت کا جہاں بھی ذکر آیا اسے طلاق یافتہ ہی فرمایا ہے، طلاق دہندہ کا

عنوان اس کے لئے ساری شریعت میں کہیں نہیں ملتا۔ ایک جگہ فرمایا:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ.

اور طلاق دی ہوئی عورتیں اپنے آپ کو روکے رہیں تین حیض تک۔

اور ایک جگہ ارشاد ہوا:

وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ.

اور سب طلاق دی ہوئی عورتوں کے لئے کچھ کچھ فائدہ پہنچانا قاعدہ کے مطابق مقرر ہے ان پر جو

پرہیز گار ہیں۔

بہر حال مُطَلَّقٌ (بکسر اللام) یعنی طلاق دہندہ مرد کو کہا گیا اور مُطَلَّقٌ (بفتح اللام) یعنی طلاق

یافتہ عورت کو کہا گیا جس سے صاف ظاہر ہے کہ عورت صرف محلِ طلاق ہے فاعلِ طلاق نہیں، جس کی

وجہ واضح کی جا چکی ہے کہ وہ طلاق دے کر آخر جدا کرے گی کسے؟ آیا اسے جس کی وہ قبول کنندہ اور

ذمہ دار ہی نہیں بنائی گئی؟ جدا تو اسے کیا جاتا ہے جو زیر قبضہ و تصرف اور زیر کفالت ہو، تو مرد اس کے

زیر کفالت تھا کب کہ وہ اسے جدا کرے؟ قابض و متصرف اور کفیل تو صرف مرد تھا نہ کہ عورت، اس لئے ارادہ طلاق اور فعل طلاق صرف مرد ہی کا حق ہوگا نہ کہ عورت کا۔

خلاصہ یہ ہے کہ قبولِ نکاح کا مالک مرد ہے اور وہی نکاح کی بنیاد ہے تو ردِ قبول جس کا نام طلاق ہے اس کا مالک بھی مرد ہی ہے، جو منشاءِ قرآنی ہے۔

پھر جیسے ابتداءً قبل از نکاح عورت کی حوالگی نفس اور رضا مندی کے باوجود اس کا رد و قبول مرد ہی کے ہاتھ میں تھا کہ عورت کو قبول کرے یا نہ کرے جس میں عورت کا دخل نہیں، ایسے ہی انتہاء بھی فسخِ قبول یعنی طلاق بھی قدرتا اسی کے ہاتھ میں ہوگی کہ وہ اپنے قبول کو باقی رکھے یا بذریعہ طلاق ختم کر دے، عورت کا اس میں بھی دخل نہ ہوگا اور نہ ہی اس کی رضا و عدمِ رضا اس میں معتبر ہوگی۔ البتہ عورت اگر نکاح کے بعد کسی وجہ سے اپنے مرد سے راضی نہ ہو تو یہ عدمِ رضا اس کے حق میں کارگر ہو سکتی ہے، مگر نہ بصورتِ طلاق بلکہ بصورتِ خلع یا بشکلِ استغاثہ کہ وہ قاضی کی عدالت میں دعویٰ دائر کر کے نکاح فسخ کر سکتی ہے۔ جس سے ظاہر ہے کہ طلاق کا حق اسے اس کڑے وقت میں بھی نہیں دیا گیا، ورنہ یہ ایک محل تھا کہ عورت مالکِ طلاق بنا دی جاتی جب کہ وہ مجبور بلکہ مظلوم بھی تھی، جس سے نمایاں ہے کہ شرعاً عورت طلاق کی مالک کسی حالت میں بھی نہیں سمجھی گئی اور نہ اس بارہ میں اس کی رضا و عدمِ رضا کو معتبر سمجھا گیا، جب کہ وہ اس حق کی مالک ہی نہیں۔

بہر حال عورت مالکِ قبول یا مالکِ انعقادِ نکاح جس طرح ابتداءً ہی سے نہ تھی صرف سپردگی نفس کی رضا اس کے ہاتھ میں تھی، اسی طرح بعد از نکاح انتہاء میں اس قبولیت کا بقاء و عدمِ بقاء بھی اس کے ہاتھ میں نہ رہا کہ فسخِ نکاح اس کی مرضی پر موقوف ہو، کیونکہ جو چیز عورت کی ملک اور قبضہ ہی میں نہیں اس کے رد و قبول کے اس کے ہاتھ میں رہنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔

طلاق کی مستقل کوئی حیثیت نہیں ہے وہ نکاح کے تابع ہے

اس کے علاوہ طلاق آثارِ نکاح میں سے ہے خود کوئی مستقل عقدہ نہیں، جس میں کوئی استقلالی شان ہو، بلکہ وہ نکاح ہی کے تابع ہو کر چلتی ہے۔ نکاح نہ ہو تو طلاق کا وجود ہی نہیں ہو سکتا۔ غیر منکوحہ

کو کون طلاق دے سکتا ہے؟ اس لئے کہ وہاں نکاح کا وجود ہی نہیں۔ محرماتِ ابدیہ میں نکاح شرعاً ناممکن ہے تو ماں، بہن، بیٹی کو کون طلاق دیا کرتا ہے۔

غرض طلاق تابع نکاح ہو کر عقدہ بنتی ہے، خود سے کوئی مستقل عقد یا عقدہ نہیں۔ اس لئے جس ہاتھ میں نکاح کی باگ ڈور ہوگی اسی ہاتھ میں آثارِ نکاح یا توابع نکاح کی باگ ڈور بھی ہوگی اور وہ طلاق ہے۔ پس جس ہاتھ سے نکاح نکل جائے یا ہاتھ میں آنے ہی نہ پائے یا آ ہی نہ سکے تو اس ہاتھ سے طلاق بھی نکل جائے گی یا آ ہی نہ سکے گی کہ وہ توابع نکاح سے ہے، مستقل نہیں۔ مستقل عقد اور عقدہ ہے تو صرف نکاح ہے جو نہ طلاق کے تابع ہے نہ طلاق پر موقوف ہے۔

چنانچہ منکوحہ کا نکاح بلا تصورِ طلاق بر سہا برس خود سے ہی قائم رہتا ہے جس میں طلاق کا اول و آخر کوئی وجود بلکہ تصور بھی نہیں ہوتا، اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ عورت اصل نکاح میں اول سے آخر تک دخیل نہیں، تو طلاق میں بھی وہ از اول تا آخر دخیل نہ ہوگی۔ یعنی جب بنیاد اور اصل ہی میں دخیل نہیں تو توابع اور آثار میں کیا دخیل ہو سکتی ہے۔

پس مساوات پسندوں کا یہ کہنا کہ جب نکاح کے انعقاد میں عورت دخیل ہے تو طلاق کے حق میں وہ کیوں دخیل نہ ہوگی، انتہائی بے خبری اور لغویت پر مبنی ہے۔ کیونکہ قرآن کریم کی تصریحات کے تحت عورت انعقادِ نکاح ہی میں کب دخیل تھی کہ فسخِ نکاح میں اسے دخیل مانا جائے، اور عقدہ نکاح کب اس کے ہاتھ میں تھا کہ عقدہ طلاق اس کے ہاتھ میں ہو؟ وہ صرف حوالگی نفس کی رضاء کی حد تک کی ذمہ دار تھی نہ کہ قبول اور عدم قبولِ نکاح یا بقائے قبول و ارتفاعِ قبول کی، کہ یہ اس کے دائرہ ہی کی چیز نہیں، جب کہ وہ مالکِ نکاح ہی نہیں۔

پس حقِ طلاق صرف مالکِ نکاح کا حق ہے اور وہ مرد ہے نہ کہ عورت، اور ظاہر ہے کہ جب نکاح ہی کی بنیاد میں عورت سرے سے دخیل نہیں تو آثارِ نکاح میں اس کی مداخلت یا مساویانہ حیثیت کے کوئی معنی ہی باقی نہیں رہتے کہ اس پر مزید بحث کی ضرورت سمجھی جائے۔

معاشرہ اور طلاق

ادھر معاشرہ اور رہن سہن کے لحاظ سے بھی دیکھا جائے تب بھی حق طلاق عورت پر کسی طرح منطبق نہیں ہو سکتا اور اگر زبردستی منطبق کر دیا جائے تو طرح طرح کے مفاسد کا ایک مستقل پیش خیمہ ثابت ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ عورت کی جنس کا ناقص العقل اور ناقص الدین ہونا ایک مسلمہ حقیقت ہے جس کی شریعت نے خود خبر دی ہے اور ظاہر ہے کہ نقصانِ عقل کا اثر فکر و نظر کی کوتاہی، ذہنی تنگی اور ضد ہٹ کے سوا دوسرا نہیں ہو سکتا، اور نقصانِ دین کا اثر جذباتیت، بے صبری، عدم تحمل اور از خود رفتگی کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا، چنانچہ مشاہدہ ہے کہ زن و شوہر میں اگر جھگڑا ہوتا ہے تو مرد تو جیتیں پیش کر کے اپنے حق کو بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور عورت جذبات سے مغلوب ہو کر وہی اپنی مرغ کی ایک ٹانگ ہانکتی رہتی ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم نے مشرکینِ عرب کے اس تخیل کا رد کرتے ہوئے کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں عورت کی ان دو کوتاہیوں کی طرف ارشاد فرمایا کہ:

أَوَمَنْ يُنْشِئُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ.

کیا جو آرائش میں نشوونما پائے اور بحث میں (بوجہ ضعفِ رائے و عقل) قوتِ بیانیہ بھی نہ رکھے (وہ ملائکہ کی جنس میں شامل ہو کر جو سرچشمہ عقل و خرد ہیں خدا کی بیٹی قرار پاسکتی ہے، جب کہ اللہ سرے سے ہی اولاد سے منزہ اور مبرا ہے)۔

اس آیت میں عورت کا سونے چاندی اور زیورات کی جھنکار میں پرورش پانا اور ہمہ وقت اپنی ظاہری زیبائش و آرائش میں محور ہنا اشارہ ہے باطنی خوبیوں سے خالی رہ کر جذبات پسندی، اخلاقی کوتاہی اور حرص و آرز میں غرق رہنے کی طرف، جو نقصانِ دین ہے۔ اور حجت و برہان یا قوتِ بیانیہ سے عاجز رہ کر بے حجت و دلیل وہی مرغی کی ایک ٹانگ ہانکے جانا اشارہ ہے نقصانِ عقل کی طرف۔

ظاہر ہے کہ ان حالات میں کہ نہ عقل ٹھکانے نہ دین مکمل، اگر کہیں ان عورتوں کو حق طلاق میں شریک کر دیا جاتا تو یہ اپنی کم حوصلگی بے برداشتگی اور بے عقلی سے ذرا ذرا سی جزئیات میں آپے سے باہر ہو کر ہر مہینہ مردوں کو طلاقیں دے دے کرنئی نئی شادیاں کیا کرتیں اور روزانہ خدا جانے کتنے گھر برباد ہوا کرتے۔ مرد تو کہیں برسوں میں کسی بہت ہی انتہائی بات پر طلاق کا قصد کرتا ہے اور وہ بھی

ہزاروں میں کوئی ایک اور ان میں بھی زیادہ تر جاہل طبقہ ورنہ زیادہ تر تو عورتوں کی بدتمیزیوں پر صبر و تحمل ہی کرتے دیکھے گئے ہیں، اس لئے رہن سہن اور معاشرتی زندگی کے لحاظ سے بھی تقاضائے فطرت یہی تھا کہ عورتوں سے حق طلاق کا کوئی تعلق نہ رکھا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ قرآن حکیم نے عقدِ زوجیت میں بلحاظِ فطرت، بلحاظِ معاشرت اور بلحاظِ خلقت زن و شوہر میں نابرابری اور فرقِ مراتب قائم کر کے صرف مرد کو قبولیتِ نکاح اور فسخِ نکاح کا مالک قرار دیا ہے اور عورت کو ان دونوں مرحلوں میں صرف اطاعت و رضا اور سر جھکا دینے کا ذمہ سپرد کیا ہے، اور اسی نابرابری کی بنیادیں نمایاں کرنے کے لئے مرد کو افضل عورت کو مفضل، مرد کو حاکم عورت کو محکوم، مرد کو قوام عورت کو محتاجِ قیام، مرد کو معطیٰ مال عورت کو خواہانِ مال، مرد کو کفیل اخراجات عورت کو مکفول اخراجات، مرد کو صاحب تصرف عورت کو محل تصرف، مرد کو با اثر عورت کو زیر اثر قرار دیا۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل آیاتِ الہیہ سے واضح کیا جا چکا ہے۔

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ..... اور بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ..... اور بَيِّدِهِ

عُقْدَةُ النِّكَاحِ..... اور بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ..... اور وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ

اور لَا تَعْضُلُوهُنَّ..... اور إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ..... اور فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ وَغَيْرُهُ۔

پھر اسی طرح حق طلاق میں بھی مرد کو مالکِ طلاق عورت کو محل طلاق، مرد کو صاحبِ فسخ قبول اور عورت کو تسلیم کنندہ فسخ قرار دیکر طلاق میں بھی دونوں کو ذمہ داریوں کے فروق واضح فرما دیئے ہیں جیسا کہ متعدد آیاتِ طلاق سے ثابت کیا جا چکا ہے تاکہ کسی عقل کے دشمن کو انکی مساوات اور برابری کا وسوسہ دامن گیر نہ ہو، اور یہ راگ نہ الاپنے لگے کہ زن و شوہر حق نکاح اور حق طلاق میں برابر ہیں۔

زن و شوہر کی مساوات کا تصور

فطرت اور انصاف کے منافی ہے

اندریں صورت صاحبِ سوالات جنہوں نے قرآن کے نام پر اور قرآن دانی کے دعوے کے ساتھ زن و شوہر کی مساوات اور حقوقِ نکاح و طلاق میں ان کی یکسانی کا نظریہ پیش فرمایا ہے، غور

فرمائیں کہ یہ عرض کردہ نابرابری آیا قرآن ہی کا مفاد ہے یا کچھ اور؟ اگر ہے اور بلاشبہ ہے تو میں آپ ہی کے سوال کا رخ بدل کر یہ عرض کرنے میں حق بجانب ہوں گا کہ نکاح و طلاق کا حق تنہا مرد ہی کو دیا جانا سماج کے ساتھ عین انصاف اور سماج دوستی ہے، اور ان میں دونوں کو برابر کیا جانا فطرت اور عدل کے خلاف کھلی سماج دشمنی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ فطرت کی ترجمانی کلامِ خداوندی کے سوا کون کر سکتا ہے، اسی نے کی ہے اور اسی سے اس بارہ میں رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔ کیونکہ اسی نے ہر ایک کو اس کی خلقت اور وضع فطری کے مناسب حقوق تفویض فرمائے ہیں۔ اس کے خلاف کہنا یا چلنا فطرت سے بھاگنا ہے اور فطرت سے بھاگ کر آدمی کو کہیں پناہ نہیں مل سکتی، یا تو اسے مجبور ہو کر پھر فطرت ہی کی طرف لوٹنا پڑے گا یا ذلت و خسران اور مصائب و آفات کے عمیق غاروں میں جا گرنا ہوگا۔

مساواتِ زوجین کے مفاسد

پھر بھی اگر کوئی عورتوں کی سی ضد ہٹ کر کے زن و شوہر کو نکاح و طلاق میں برابر کا شریک سمجھنے ہی کو عقلمندی کا نشان سمجھتا ہو تو اسے اس سے آگے کی مزید مساواتوں کے استقبال کے لئے بھی کمر بستہ رہنا چاہئے، جو اس کے گلے کا ہار ہو سکتی ہیں۔ مثلاً اگر نظریہ مساوات کی رو سے عورت کو مرد کی طرح نکاح و طلاق کا یکساں مالک اور ان میں برابر کا شریک تصور کر لیا جائے تو پہلی مصیبت تو یہ پیش آئے گی کہ عورت کو بھی مرد کی طرح زوج کا کفیل اور قوام بننا پڑے گا اور تمام ذمہ داریاں جو تنہا مرد پر عائد کی گئی تھیں جیسے مہر، نان و نفقہ، سکنی اور عام ضروریاتِ زندگی کے اخراجات وغیرہ وہ سب کے سب زن و شوہر پر برابر تقسیم کر دینے پڑیں گے، اور یہ اس کے بغیر ممکن نہ ہوگا کہ عورت کسبِ معاش میں آزاد ہو کر محنت و مشقت کے ساتھ جنگل بازار اور عام سڑکوں پر بیٹھ کر کمائے اور خاوند کا آدھا پیٹ بھرے ورنہ یہ کفالت کی ذمہ داریاں وہ کس طرح پوری کر سکے گی؟ اور نہ صرف نکاح کے بعد بلکہ قبل از نکاح ہی اسے ان ساری کفالتوں کے مراحل طے کر لینے ہوں گے، کیونکہ نکاح ہوتے ہی یہ ساری ذمہ داریاں بیک دم اس پر عملاً عائد ہو جائیں گی اور خاوند نکاح ہوتے ہی اس سے ضروریاتِ زندگی

کے مصارف کا مطالبہ کرے گا۔

اگر وہ پہلے ہی سے مکان، مہر کی رقم اور نان و نفقہ وغیرہ کے مصارف مہیا نہ کرے گی تو نکاح کرتے ہی شوہر کے مطالبہ کا کیا جواب دے گی؟ اور وہ کہاں رہے گا اور کس طرح گذر بسر کرے گا؟ یہی وجہ ہے کہ عرفِ عام میں مرد شادی کی طرف قدم ہی جب اٹھاتا ہے جب وہ عورت کی کفالت کے قابل ہو جاتا ہے، ورنہ باوجود ضرورتِ نکاح کے اس عقد سے بادلِ ناخواستہ کنارہ کش رہتا ہے کہ اسے کھلائے پلائے گا کہاں سے؟ بلکہ ماں باپ خود بھی اولاد کی شادی میں یہی کہہ کرتا خیر کرتے ہیں کہ لڑکا کچھ کمانے کے قابل ہو جائے جب ہی شادی کی جاسکے گی، حتیٰ کہ لڑکی والے بھی رشتہ قبول کرتے ہوئے پہلے یہی دیکھتے ہیں کہ آیا لڑکا برسرِ روزگار بھی ہے یا نہیں؟

ظاہر ہے کہ نظریہٴ مساوات ماننے پر یہی صورتِ عورت کی بھی ہوگی جب کہ زن و شوہر ایک دوسرے کی کفالت میں مساوی مان لئے گئے ہوں اور جب کہ انہیں عقدِ نکاح و طلاق میں بھی مساوی قرار دیا گیا ہو، اندریں صورت اس وقت مرد کی دو حیثیتیں ہونگی ایک یہ کہ وہ آدھا شوہر ہوگا اور آدھی بیوی، اور یہی دو حیثیتیں عورت میں بھی نکلیں گی کہ وہ آدھی بیوی ہوگی اور آدھا شوہر۔ اس طرح ان دو زن و شوہر کے چار بن جائیں گے، یعنی عورت اطاعت کے لحاظ سے بیوی اور کفالت کے لحاظ سے خاوند، اور یہی خنثی شکل کی صورتِ خاوند کی بھی ہوگی کہ کفیل بھی اور مطیع بھی، آخر ان دو متضاد باتوں کو جمع کس طرح کیا جائے گا؟

بڑی مصیبت یہ پیش آئے گی کہ مرد اگر اسے بحیثیتِ آدھی بیوی ہونے کے اطاعت پر مجبور کرے اور عورت بحیثیتِ آدھا خاوند ہونے کے اس اطاعت سے انحراف کرنے لگے اور یہی صورتِ خاوند کی بھی ہو تو سوال یہ ہے کہ اس گھر کا کیا بنے گا؟ اور ان دو چکی کے پاٹوں میں معاشرہ کی گاڑی کس طرح گھسیٹی جائے گی؟ بجز اس کے کہ گھر چوبیس گھنٹے باہمی جنگ و جدل اور ناچاقیوں کا جہنم بن کر رہ جائے اور کیا نتیجہ نکل سکتا ہے۔

دوسرے یہ کہ جب عورت کسبِ معاش میں پورا وقت دے گی تو گھر کا نگران کون ہوگا اور بچوں کے پالنے اور پرورش کا نظم کیسے چلے گا؟ اور اگر اتفاق سے خاوند کی ملازمت یا ذریعہٴ معاش تو اپنی بستی

میں ہو اور عورت کا کسی دوسرے شہر میں تو یہ طلاق کے بغیر ہی اس دائمی جدائی سے گھریلو معاشرے پر کیا اثر پڑے گا اور اس بدنصیب گھر اور اس کی نسلی پیداوار کا انجام کیا ہوگا؟ سوائے اس کے کہ شادی غمی میں تبدیل ہو کر رہ جائے اور کیا نتیجہ نکل سکتا ہے؟

نیز قرآن دانی کے مدعی اس پر بھی غور فرمائیں کہ قرآن حکیم کی اس ہدایت کا کہ بیوی کا کام خاوند کی کلی اطاعت ہے کس طرح تعمیل ہوگی، جب کہ بیوی اور خاوند دونوں ہی آدھے مطیع اور آدھے حاکم ہوں گے۔ بالخصوص جب کہ ان دو حکومتوں اور دو اطاعتوں میں تضاد و تصادم کی صورتیں بھی ہوں جو لازماً رونما ہونی ضروری ہیں۔

پھر ادھر قرآن کا یہ فرمان کہ عقدِ نکاح کی بڑی غرض و غایت باہمی مودت و سکون ہے:

لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً.

تم میں سے تمہاری ازواج اس لئے بنائی گئی ہیں، کہ تم ان سے سکون حاصل کرو اور تمہارے درمیان مودت و رحمت باہمی ہو۔

اور دوسری طرف اس کے بالمقابل اس مساویانہ فارمولے کے یہ مبارک آثار کہ بے سکونی، تشویش اور رات دن کا نزاع و جدال گھر کو دوزخ بنا رہے ہوں تو آیا یہ وہی قرآنی سکون و مودت ہوگا یا ہمہ وقتی وحشت و بربریت؟ اور کیا واقعی مساوات پرست اور دعویدارانِ قرآن فہمی اس صورت میں عامل بالقرآن کہے جائیں گے یا عامل بالطغیان؟ کہ جس سے سارا نظامِ زندگی ہی الٹ پلٹ ہو کر رہ جائے۔

زن و شوہر کی برابری کے برے ثمرات

پھر اس زن و شوہر کی برابری اور حقوق کی یکسانی کے ثمراتِ بد اسی ایک حد تک رکے نہیں رہ سکتے بلکہ ان کا ایک اور بھی لمبا اور لانیل سلسلہ سامنے آئے بغیر نہیں رہے گا جو کسی حد پر بھی نہیں رک سکے گا۔ مثلاً مساوات پسندوں کا نظریہ نکاح کی طرح طلاق کے بارہ میں بھی زن و شوہر کی مساوات ہے۔ ظاہر ہے کہ اس نظریہ کے تحت بہر حال طلاق کا حق بھی برابر برابر ہی زن و شوہر میں تقسیم ہوگا، سوال یہ ہے کہ عورت کو حق طلاق دے کر آخر مساویانہ انداز سے بانٹنے کی کیا صورت ہوگی؟

بظاہر دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ طلاقوں کا شرعی عدد تین سے بڑھا کر چھ کیا جائے تاکہ زن و شوہر پر تین تین طلاقیں برابر سرابربانٹ دی جائیں مگر اس صورت میں مدعیانِ مساوات کو اول تو بر ملا قرآن و حدیث کی نصوص کا انکار کر کے اس میں کھلی ترمیم و تنسیخ کرنی پڑے گی اور پھر اس کی جگہ اپنا یہ بندربانٹ کا نیا قانون لانا ہوگا، لیکن وہ اس کی جرأت بظاہر یوں نہیں کر سکتے کہ ان کی تلخیص کاری کا سارا کاروبار قرآن و حدیث کا نام ہی لے کر چل رہا ہے اور وہ اس نام ہی سے سادہ لوحوں کو بتلائے وساوس و اوہام کر بھی سکتے ہیں، اگر وہ صاف لفظوں میں اس قرآنی قانون کا انکار کر دیں تو مسلمان اُنہیں منکر قرآن و حدیث اور مرتد کہہ کر ان سے متنفر اور منقطع ہو جائیں گے اور ان کی تلخیص و نفاق انگیزی کا کارخانہ ہی ٹھپ ہو جائے گا اور مسلمانوں میں کوئی بھی ان کے دامِ تزویر میں نہ پھنس سکے گا جس سے ان کا اصل مخفی مقصد رو بکار نہ آ سکے گا۔

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے قرآن و حدیث کو ایک طرف رکھ کر فقہ اور اجتہادی مسائل کو یہ کہہ کر ہدف بنا رکھا ہے کہ یہ محض علماء و فقہاء کے قیاسات و افکار ہیں عین قرآن و حدیث نہیں، اس لئے حسبِ ضرورتِ زمانہ اس میں تغیر و تبدل کر لینا یا پرانے فقہ کی جگہ بتقاضائے وقت نیا فقہ مدون کر لینا قرآن و حدیث میں ترمیم کے ہم معنی نہیں۔ جس سے واضح ہے کہ وہ قرآن و حدیث کا نام نہ بر ملا چھوڑنا چاہتے ہیں اور نہ ہی ان کے منصوص احکام میں دلی خواہش کے باوجود کھلی ترمیم کی جرأت کر سکتے ہیں ورنہ ان کی تلخیص کاری اور نفاق انگیزی کی ساری مہم ہی ختم ہو جائے گی، اور لوگوں کو دین سے بدظن بنانے اور ان کے دلوں سے قرآن و حدیث کی گرفت کو ڈھیلا کر دینے کا یہ سارا طلسم ہی ٹوٹ جائے گا۔ اس لئے وہ تین طلاقوں کا منصوص اور شرعی عدد خواہ انھیں کتنا ہی ناگوار ہو خود اپنے مقاصدِ مشنومہ کی خاطر گھٹانے بڑھانے کی جرأت نہیں کر سکتے۔ اس لئے اب ان کے حق میں یہی ایک صورت رہ جاتی ہے کہ وہ طلاقوں کا شرعی عدد بحالہ باقی رکھ کر اسی کو زن و شوہر پر برابر سرابربانٹ دیں تو قدرتی طور پر ڈیڑھ ڈیڑھ طلاق فی نفر بانٹے آئے گی۔

سوال یہ ہے کہ آدھی طلاق کے نتائج کیا ہوں گے؟ اگر مرد نے آدھی طلاق عورت کو دیدی اور آدھی بیوی مطلقہ ہوگئی تو یہ باقی ماندہ آدھی کہاں جائے گی؟ آیا اس طلاق دہندہ خاوند کی رہے گی یا وہ

اس آدھے طلاق یافتہ حصہ میں مختار ہوگی کہ اپنے آدھے حصہ کو جس سے چاہے آدھا نکاح کر کے اس کے سپرد کر دے، مگر اس میں پیچیدگی یہ پیدا ہوگی کہ اس آدھے آزاد شدہ حصہ کو دو مردوں میں آدھوں آدھ تقسیم کیسے کیا جائے گا، اگر طول و عرض میں ہو تو دونوں میں نصف اعلیٰ اور نصف اول کا جھگڑا پڑے گا کہ کون سا حصہ کس کے بانٹے میں آئے؟ اگر نصف اعلیٰ سے کسی حصہ دار کا مطلوبہ کام نہ نکلا اور نصف اسفل میں دونوں حصہ داروں کا جھگڑا پھیلا تو اسے کون اور کس طرح چکائے گا؟ کیا مدعیان مساوات وہاں پہنچ کر جج کی حیثیت اختیار کریں گے؟ اور اس غریب آدھی مطلقہ کا حشر کیا ہوگا جسے اس فرضی مساوات کی بھینٹ چڑھا دیا گیا ہوگا؟ اور یہ کہ اس آدھی مطلقہ کو اس اعلیٰ و اسفل حصہ کے بارے میں کس کا ساتھ دینا ہوگا؟

اور اگر آدھی طلاق کا اثر عورت کے اعلیٰ اور اسفل کے بجائے عرض اور سر سے پیر تک چوڑائی پر پڑے گا تو یہ دو گاہک اس سے کیسے منتفع ہوں گے؟ پھر ظاہر ہے کہ جو بھی نیاز و ج کسی بھی حصہ کا حقدار ثابت ہوگا تو بحیثیت زوج ہونے کے اسے بھی مساوات کے قانون سے طلاق دینے کا حق ہوگا، جب کہ وہ آدھی مطلقہ عورت سے نکاح کر چکا ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کو حق طلاق کہاں سے ملے گا۔ اگر سابقہ خاوند سے دلایا جائے تو آدھی طلاق خرچ کر لینے کے بعد اس کے پاس ایک ہی طلاق رہ گئی ہے تو اسی میں نصفانصف بٹوارہ ہو سکے گا، آدھی سابقہ خاوند کی ہوگی اور آدھی نئے خاوند کی، لیکن ادھر بیوی بھی جب دونوں میں آدھی آدھی بانٹے میں آئے گی تو یہ آدھی طلاق آدھی کے آدھے حصہ پر واقع ہوگی، یعنی ربع بدن پر، تو جو جھگڑا نصفانصفی میں نہ چک سکا تھا اسے ربع میں کون چکا سکے گا؟ اور اگر اس مطلقہ بیوی نے جو ابھی تک ڈیڑھ طلاق کی مالک تھی اتفاقاً مرد کو آدھی طلاق دے دی تو سوال یہ ہے کہ یہ آدھا مرد جس کا نصف ابھی تک بیوی سے وابستہ ہے کسی بھی عورت سے نکاح کرے گا تو یہ نکاح اپنے اسی آدھے حصہ سے کر سکے گا جو ہنوز عورت کی طلاق کی زد میں آیا ہوا نہ ہوگا تو اس بیچارے کو بھی وہی مصیبت پیش آئے گی جو اس کی آدھی مطلقہ کو پیش آئی ہوگی۔

نتیجہ یہ ہوگا کہ نصف اس کا معطل رہے گا اور نصف بیوی کا معطل اور نصف نئی بیوی کا معطل کہ وہاں نکاح ہی آدھا ہوا ہوگا، تو اس تعطل در تعطل کا نتیجہ سوائے لمبی تعطیل اور چھٹی کے اور کیا نکل سکتا

ہے کہ سارے مرد اور عورت ایک دوسرے ہی کو نہیں بلکہ سارے گھروں کو ہی تعطیل دے کر سیل بند کر دیں گے اور شہر چھوڑ کر جنگلوں چڑھ جائیں گے، اور مساوات کے فارمولے کو عمر بھر دعائیں دیتے پھریں گے، تو یہ قانون مساوات کیا ہوا ایک بلائے جان اور متعدی و بائی مرض ہو گیا کہ جہاں تک پہنچتا جائے گا سارے مردوں اور عورتوں ہی کو آدھا تہائی اور ربع و ثلث بنا کر نہیں چھوڑے گا بلکہ گھروں اور شہروں کو بھی آدھا تہائی کر کے اجاڑتا ہوا چلا جائے گا۔ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ۔

عدتِ طلاق

پھر مصیبت بالائے مصیبت عدت میں پیش آئیگی کیونکہ طلاق کے لئے عدت لازم ہے، سو مرد و عورت میں سے جو بھی مطلقہ ہوگا اسے عدت گزارنی ناگزیر ہوگی۔ ظاہر ہے کہ جب طلاقوں میں قانون مساوات کی رو سے مساوات قائم ہوگی تو اسی قانون سے عدت اور اس کے لوازم میں بھی مساوات لا محالہ ماننی پڑے گی، اور سب جانتے ہیں کہ مدتِ عدت میں زیب و زینت اور خانہ عدت سے مطلقہ کو باہر نہ نکلنے کی ساری پابندیاں مرد پر بھی عائد ہونی ضروری ہوں گی، تو جہاں تک زیب و زینت ترک کر دینے کا معاملہ ہے ممکن ہے کہ مرد اور عورت اسے کسی نہ کسی طرح انگیز کر جائیں، مگر سب سے زیادہ مشکل معاملہ طلاق یافتہ کے نان و نفقہ کا ہوگا، اگر عورت مطلقہ ہوگئی اور وہ خانہ عدت میں تا انقضائے عدت محبوس رہی جس سے کسبِ معاش نہ کر سکی، تب تو مدتِ عدت کا نان و نفقہ مرد کا گیا اور اگر عورت نے مرد کو طلاق دیدی اور وہ خانہ عدت میں حسبِ قانون مساوات مقید رہا تو آدھا نان و نفقہ عورت کا ختم ہوا، اور اگر سوء اتفاق سے بیک وقت دونوں ہی نے ایک دوسرے کو طلاق دیدی اور دونوں ہی خانہ عدت میں قید ہو گئے تو اس مدت کی روزی دونوں کی ختم ہوئی جب کہ عامۃً غرباء کا حال (اور دنیا میں اکثریت انھیں کی ہے) روز کا کمانا اور روز کا کھانا ہے، پھر اس عجیب و غریب قانون سے زوجین کی توجو گت بنے گی وہ بنے ہی گی لیکن متعلقینِ خانہ کا کیا حشر ہوگا جو ان کے عیال میں زیر پرورش رہ کر نان و نفقہ کے محتاج ہوں گے۔ گویا روٹی نہ ملنے سے نیم عدت زدہ وہ بھی بن جائیں گے اور ان علمبردارانِ مساوات کو دعائیں دیں گے، اب اس بھوک کی مصیبت میں جیسی بھی دعاء ان کی زبانوں سے نکلے۔

مساوات پرستوں کا ایک شبہ

ممکن ہے کہ مساوات پرست یہ کہیں کہ طلاق یافتہ مرد کو عدت کی ضرورت نہیں، کیونکہ عدت استبراءِ رحم یعنی رحم کو خالی سمجھنے کے لئے ہوتی ہے اور مرد میں رحم اور بچہ دانی ہے ہی نہیں کہ اسے خالی سمجھنے کی ضرورت پیش آئے، تو عدت کی بھی ضرورت نہیں۔ لیکن میں عرض کروں گا کہ انھوں نے اس اعتذار سے عورت کو ظرف اور مرد کو ظرف کا پُر کنندہ مان لیا، جب کہ عورت اپنی بچہ دانی کو خود تو بھر ہی نہیں سکتی مرد ہی سے بھرا سکتی ہے اور ظاہر ہے کہ بھرنے والا فاعل ہوگا اور بھروانے والا منفعل تو آپ نے مرد کو فاعل و مؤثر اور عورت کو منفعل و متاثر تسلیم کر لیا، تو وہ مساواتِ مرد و زن کہاں باقی رہی جو زوجین میں حق طلاق کے مساوی ہونے کی بنیاد تھی؟ اور اسی سے عدت وغیرہ کے قصے وابستہ تھے۔ اس صورت میں مرد کے استبراءِ رحم یا عدت کا معاملہ تو بعد کا ہے یہاں سرے سے طلاق دہی کا وجود ہی عورت سے ختم ہو جاتا ہے، جبکہ وہ منفعل بن کر نہ فاعلِ نکاح رہی نہ فاعلِ طلاق، اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر مرد کو عدت کی ضرورت نہیں کہ استبراءِ رحم کا قضیہ سامنے آئے تو آپ ہی کے مسلمات کی رو سے وہ محلِ طلاق بھی نہیں کہ عدت کی ضرورت سامنے آئے، اور جب مرد نہ محلِ طلاق رہا نہ محلِ عدت تو عورت مالکِ طلاق اور طلاق دہندہ بھی نہ رہی۔ ع لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا بہر حال اگر زن و شوہر کی مساوات کا دعویٰ محال ہو تو مرد کے لئے عدت بھی ناگزیر طریق پر محال رہے گی اور اگر مرد کی عدت سے یہ کہہ کر انکار کیا جائے کہ وہ ظرفِ اولاد نہیں بن سکتا تو مساوات کا دعویٰ باطل ہوتا ہے، اس لئے مدعیانِ مساوات ہی اس جال سے نکلنے کی کوئی تدبیر فرما سکتے ہیں بشرطیکہ کوئی تدبیر ممکن ہو۔

بہر حال زن و شوہر کو حق طلاق میں مساوی مان کر یہ دعویٰ محض طفلانہ ہوگا کہ طلاق یافتہ مرد کو عدت کی ضرورت نہیں، اب جو لوگ زن و شوہر کی مساوات سے رجوع کرنا نہیں چاہتے وہ یقیناً طلاق یافتہ مرد کی عدت سے بھی انکار نہیں کر سکتے، اس لئے مساوات کے وہ مفاسد بدستور رہے جن سے بھاگنے کے لئے آپ نے طلاق یافتہ مرد کی عدت سے انکار کیا تھا۔ پھر مساوات کے یہ سنہرے آثار

صرف نکاح و طلاق اور عدت و استبراء ہی تک محدود نہیں رہ سکتے بلکہ ان مساوی درجہ کے زن و شوہر کی ازدواجی زندگی سے پیدا شدہ ثمرات میں بھی ان کا ظہور ناگزیر ہوگا جو زواج سے ولادت تک چلے گا، مثلاً اولاد ہونے پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ اسے ان میں سے کس کی طرف منسوب کیا جائے، اور اولاد کس کی سمجھی جائے۔

قانون مساوات کی رو سے نسب کا مضحکہ خیز تصور

قانون مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ نسب بھی مساویانہ طریق پر زن و شوہر میں تقسیم ہو اور دنیا کی اس مسلمہ ریت کو ختم کیا جائے کہ نسب صرف باپ ہی سے چلتا ہے اور اولاد صرف باپ ہی کی طرف منسوب ہو کر باپ ہی کی کہلاتی ہے۔ آخر اس کی ولایت محض باپ ہی تک محدود ہو کر کیوں رہ جائے کہ فلاں ابن فلاں، درحالیہ قانون مساوات کی رو سے ماں نکاح و طلاق، نان و نفقہ، مہر و سکنی اور عدت و مدت وغیرہ میں شوہر سے ذرہ برابر گری ہوئی نہیں ہے بلکہ برابر کی شریک ہے، اس لئے اولاد کے انتساب میں دونوں ہی نسبتیں آنی چاہئیں کہ فلاں ابن فلاں و ابن فلاں اور نام لیا جائے تو کہا جائے کہ فلاں ابن لیلیٰ و مجنوں، ابن زید و ہندہ، ابن فرہاد و شیریں وغیرہ۔

بلکہ اس کی بھی ضرورت ہے کہ سرکاری رجسٹروں اور غیر سرکاری نسب ناموں کے ان یک طرفہ اندراجات میں ترمیم کر کے انھیں دو طرفہ کیا جائے، یعنی ولایت کے خانہ میں ماں کے نام کا بھی اضافہ کیا جائے اور وہ نسب غیر معتبر سمجھا جائے جو محض باپ کے انتساب سے ہو، تا کہ پوری دنیا کی یہ غیر منصفانہ روش اور قدیم ریت مٹ جائے۔

پس آنے والی نسلوں کی حد تک تو یہ ضروری ہے کہ اس جدید قانون مساوات کے تحت نسب دو طرفہ رائج کیا جائے تاکہ مستقبل کی نسلیں اس غلط اور ادھورے انتساب کی غلط کاری سے محفوظ رہیں، اور گذری ہوئی نسلوں کی حد تک یہ ہونا چاہئے کہ پوری دنیا میں جو ہزاروں برس سے اس انتساب کا یہ یک طرفہ طریقہ رائج چلا آ رہا ہے کہ اولاد کو صرف باپ کی نسبت سے یاد کیا جاتا ہے، بیچاری ماں کا کہیں ذکر تک نہیں ہوتا، حتیٰ کہ سرکاری رجسٹر اور نجی نسب نامے سب اسی ڈھنگ سے پڑ

کئے جاتے رہے ہیں اس لئے ان میں ماں کے نام کا خانہ بڑھا کر نسب کو ماں کے ساتھ بھی نہتی کیا جائے اور یک طرفہ نسب کے بجائے اسے دو طرفہ بنایا جائے، تاکہ آنے والی دنیا ان دستاویزات کو دیکھ کر قانون مساوات سے بدظن نہ ہو، بلکہ اس پر بھی غور ہونا چاہئے کہ ساری اقوام کے یہ گزرے ہوئے سارے بزرگ چونکہ اسی گمراہی میں مبتلا تھے کہ نکاح و طلاق میں اصل مرد ہی ہے عورت نہیں اور نسب کے بارے میں بھی ان کا مبلغ پرواز یہی رہا کہ اس میں بھی باپ ہی اصل ہے، ماں نہیں، حالانکہ رشتہ زوجیت میں یہ ایک فریق کی صریح حق تلفی تھی اس لئے مساوات پرستوں کو اپنے آباء واجداد پر کسی ہمہ گیر قانون ساز ادارہ یا متحدہ اقوام کی کونسل میں ملامت کا ایک ووٹ بھی پاس کر دینا چاہئے تاکہ اس نئے عقیدہ مساوات میں ان بڑوں کی یہ ریت آڑے نہ آئے اور خواہ مخواہ ان قدیم دستاویزات کے ذریعہ اس چھیتی مساوات کا خون نہ بہتا رہے۔

اس لئے اگلی پچھلی قوموں، ان کے قانون اور حکومتوں کے خلاف ایک ریزلیوشن لائیں اور عالمگیر انداز میں اپنے آباء واجداد کے خلاف اسے پاس کرائیں۔ پرانے ریکارڈ اور رجسٹر بھی اسی جوش و خروش سے بدلوائیں، پھر خدا کے ہمہ گیر قانون میں ترمیم کا نام لیں اور یہ جوش دکھلائیں۔

تصور مساوات کا ایک اور غیر فطری ردِ عمل

ورنہ اگر مرد عورت کی مساوات کا یہی جوش و خروش ہے اور مرد کے مقابلہ میں عورت کی زیر دستی یا عورت کے مقابلہ میں مرد کی بالادستی عورت کے لئے توہین اور مساوات کی تذلیل ہے تو ممکن ہے کہ کل کو یہ سوال بھی اٹھ کھڑا ہو کہ مرد اور عورت کے یہ تذکیر و تانیث کے القاب بھی تفریق افزا اور مساوات شکن ہیں، اس لئے انھیں بھی لغت سے کیوں نہ خارج کر دیا جائے کہ جھگڑے کی بنیاد ہی ختم ہو جائے اور فرقہ اناث کی کمزوری اور پستی ہمہ وقت زباں زد نہ رہے۔ جیسے افعال میں آتا ہے اور آتی ہے، جاتا ہے اور جاتی ہے، کھاتا ہے اور کھاتی ہے، سوتا ہے اور سوتی ہے، جیتا ہے اور جیتی ہے، مرتا ہے اور مرتی ہے، بھاگتا ہے اور بھاگتی ہے۔

پھر یہی لفظی رفعت و پستی اوصاف میں بھی زبانوں پر ہے جیسے عالم اور عالمہ، صائم اور صائمہ

حاج اور حاجہ، مومن اور مومنہ، مسلم اور مسلمہ، کافر اور کافرہ، فاسق اور فاسقہ۔ پھر یہی نابرابری اور تفریق القاب اور رشتوں ناطوں میں بھی ہمہ وقت گوش زن رہتی ہے، جیسے بیٹا اور بیٹی، چچا اور چچی، ماموں اور ممانی، میاں اور بیوی، زوج اور زوجہ، ان الفاظ کی لفظی ساخت ہی میں ایک کا ترفع اور ایک کا تذلل، ایک کی رفعت اور ایک کی پستی ظاہر ہوتی رہتی ہے، جس سے ہر وقت عورت کی توہین، دل شکنی اور مساوات پرستوں میں رائج الوقت مساوات کی تذلیل ہوتی رہتی ہے۔

اب جب کہ نکاح، طلاق، عدت، مہر، نان و نفقہ اور سکنی اسب ہی سے عورت کی اس پستی کو رفع کیا جا رہا ہے تو لغت کی کتابوں میں بھی یہ نابرابری آخر کیوں باقی رہے؟ اور کیوں نہ ان تفاوت افزاء القاب و اوصاف کو لغت سے خارج کر کے ایک نیا مساوات آفریں لغت تیار کیا جائے؟ جس سے ان تفریقوں کی بوتک نہ آتی ہو۔

عورت کی کمزوری کا تصور بھی غلط قرار دیا جائے

لیکن ساتھ ہی مساوات کے علمبرداروں کو یہ بھی سوچنا پڑے گا کہ اس بارہ میں شاید یہ لغت کی تبدیلی بھی کافی نہ ہوگی جب تک کہ دنیا کی قوموں کے دماغوں میں بھی تبدیلی نہ لائی جائے کہ وہ عورت کو کم رتبہ، کمزور اور کم عقل سمجھنا چھوڑ دیں اور دنیا کے سامنے کم از کم اس مساوات پرستی کے دور میں عورت کو حقیر اور کمزور بنا کر پیش نہ کریں۔ مثلاً عموماً ملک میں جب فسادات اور خونی ہنگامے برپا ہوتے ہیں یا سرحدوں پر کسی دشمن کے حملہ کی اطلاعات موصول ہوتی ہیں اور عوام کی جانیں خطرہ میں پڑ جاتی ہیں تو لوگ جن میں یہ مساوات کے ڈھنڈورچی حضرات بھی ضرور شامل ہوں گے، سب سے پہلے ان خطرناک موقع سے عورتوں اور بچوں ہی کو کسی دوسری جگہ منتقل کرنے کی فکر کرتے ہیں، انھیں قطعاً یاد نہیں رہتا کہ عورت مرد کے مساوی ہے اور طاقت و حوصلہ میں اس سے کم نہیں ہے، اُسے ہرگز میدان سے نہ ہٹایا جائے۔

کیا یہ عورت کو مرد کے مقابلہ میں پست اور کمزور ثابت کرنا اور ذلیل و رسوا کرنا نہیں؟ کہ اسے سامان کی طرح ڈھوک پہلے ہی کسی محفوظ مقام پر پہنچایا جائے؟ تقاضائے مساوات یہ ہونا چاہئے تھا کہ

وہ عورت جو اپنی دانش و بینش اور زور و طاقت کی وجہ سے نکاح کے بعد خود مرد کی کفیل اور اس کے برابر تھی، ان میدانوں اور جنگی معرکوں میں بھی اس کے دوش بدوش رکھی جاتی اور سینہ تان کر دشمن کے سامنے آتی بلکہ جب اسے بطفیل مساوات اپنے شوہر کا اک حد تک خاوند بھی بنا دیا گیا ہو، ضروری تھا کہ اسے کمانڈر اور میجر اور لفٹنینٹ کے عہدوں پر فائز ہو کر اپنے شوہروں کی جنگی میدانوں میں حفاظت کرتیں اور سر میدان مردوں کی طرح آگے رہتیں، جب کہ یہ شوہر ایک حد تک ان کی بیویاں بھی ہو چکے ہوں، لیکن ایسا نہ کیا جانا کیا مساوات کا خون اور اس میں ایک عظیم رخنہ اندازی نہیں ہے؟ اس لئے محض لغت سے تانیث کے کلمات نکال دیا جانا کافی نہیں بلکہ دنیا کے عام انسانوں کے دماغ سے عورت کی نابرابری کا یہ تصور نکالا جانا اس سے بھی پہلے ضروری ہے۔ ہمارے خیال میں مساوات پرست دنیا کی اس عام روش میں ترمیم و تغیر اور رائے عامہ کو ہموار کرنے سے فارغ ہو کر پھر دین میں ترمیم کا نام لیں۔

مساوات پرستی کا ایک اور احمقانہ تقاضہ

میں سمجھتا ہوں کہ اگر جمہوریت و مساوات کے یہی جوش و خروش ہیں تو اندیشہ ہے کہ کل کو کہیں یہ سوال بھی نہ اٹھ کھڑا ہو کہ جب عورت مرد میں اس درجہ کی مساوات ہے کہ وہ عورت رہ کر مردانہ حقوق کی حامل ہے اور مساوات پسند گھرانوں میں تو اس نے نکاح و طلاق کے یہ مساوی حقوق ضرور ہی حاصل کر لئے ہوں گے، بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اپنے مساوات پسند خاوندوں کو کہیں طلاقیں دے کر آزاد بھی کر دیا ہو اور خود بھی بے گھر ہو گئی ہوں تو پھر تولید و ولادت میں بھی یہ مساوات کیوں نہ رائج کی جائے اور جننے کا بار تنہا عورت ہی کے اوپر کیوں رہے کہ اس کی حیثیت محض اس طرف اور مفعول کی سی رہ جائے جو مغلوبیت اور منفعلی کی گری ہوئی شان ہے، کیوں نہ اس میں فاعلی قوت بھی پیدا کر دی جائے کہ انفعال کا یہ عار اس سے ہٹ جائے۔

اور عورت اگر اولاد کے لئے ظرف ہے تو مرد بھی آدھوں اودھ (یعنی نصفانصف) اس ظرفیت میں حصہ دار بنے، جب کہ وہ حق طلاق و نکاح کی مساوات سے آدھا رہ جانے کے سبب نیم عورت بھی

بن چکا ہے اور عورت آدھی مرد ہو چکی ہے تو یہ تولید بھی آدھوں آدھ بانٹ دی جائے، قدرت کی بے ادبی کا عذر تو رہا نہیں، تو جیسے انسان کی رائے اور صنعت گری قانونِ خداوندی میں چلا دی گئی ہے ویسے ہی افعالِ خداوندی میں بھی چلا دیئے جانے میں مساوات پسندوں کو کیا جھجک ہو سکتی ہے؟ وہ اپنی ترمیم پسندیوں کے جوش و جذبہ سے ان نیم مرد عورتوں اور نیم عورت مردوں میں یہ تولید کی مساوات بھی لا سکتے ہیں۔

بالخصوص اس دور میں جو آپریشن اور انجکشن کا دور ہے، اگر مرد میں آپریشن کے ذریعہ ایک بچہ دانی فٹ کر دی جائے جو آج کچھ دشوار نہیں ہے جب کہ اس مشینی دور میں اس پر مستقلاً عمل بھی کیا جا رہا ہے کہ مادہ منویہ کو کسی مشینی پمپ کے ذریعہ رحمِ مادر میں ڈال کر بلا مباشرت ہی بچے حاصل کر لئے جائیں تو ولادت کی کلفتیں نصفاً نصف بٹ کر عورت کو بھی کسی حد تک چھٹکارا مل جائے گا اور مساوات بھی اپنی پوری روشنی کے ساتھ جلوہ گر ہو جائے گی۔ ادھر مرد جو مساوات سے الگ تھلگ نظر آتے ہیں انہیں بھی مساوات کا لطف حاصل ہو جائے گا۔

اس میں ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہوگا کہ ولادت اختیاری ہو جائے گی اگر اولاد میں کمی محسوس کی گئی تو یہ تولیدی پمپ استعمال ہو کر اس کمی کو پورا کر دیں گے اور زیادتی نظر آئی تو ان پمپوں کو الماری میں تاوقتِ مناسب محفوظ کر دیا جائے گا۔

نیز اس کا ایک دوسرا فائدہ یہ بھی ہوگا کہ فیملی پلاننگ کی مصائب سے بھی رہائی مل جائے گی اور خواہ مخواہ مرد اور عورت کو اپنی تولیدی طاقتوں پر ٹانگے لگوانے نہیں پڑیں گے جس سے گورنمنٹ کا بھی لاکھوں روپیہ بچ جائے گا جب کہ یہ پمپائی تولید اختیاری بن جائے گی۔

زن و شوہر کی جنسی نسبت کا حل

البتہ جنسی افعال اگر کسی حد تک باقی رکھے جائیں تو بظاہر مساوات کا قیام ذرا دشوار ہو جائے گا کیونکہ زن و شوہر میں کم از کم فوق و تحت اور نیچے اوپر کی نسبت تو پھر بھی قائم رہے گی، جس سے عورت کو توہین کا احساس ہو سکتا ہے کہ وہ نیچی کیوں ہے جب کہ وہ نکاح و طلاق کے لحاظ سے نیچی نہیں، بلکہ

مساوی ہے، حتیٰ کہ نیم مرد بھی بن چکی ہے؟ تو آج کے دور میں یہ بھی مشکل نہیں ہو سکتا ہے کہ خاص آپریشن کے ذریعہ مرد کے کچھ اعضاء عورت میں اور عورت کے مخصوص اعضاء کا مرد میں اضافہ ہو جائے جب کہ آپریشن کے ذریعہ آج دل و دماغ، پھیپڑے، گردے، معدہ، جگر، اور ہاتھ پاؤں حتیٰ کہ قد و قامت کی اونچائی نیچائی وغیرہ میں بھی تبدیلیاں کی جانے لگی ہیں تو مستور اعضاء میں بھی یہ ناممکن نہ ہوگا تا کہ جنسی افعال میں رکاوٹ بھی نہ ہو اور یہ نابرابری بھی باقی نہ ہے، ورنہ وہی عدم مساوات کی کھٹک پھر بھی باقی رہے گی۔

بہر حال جب مقصد مساوات کی روشنی پھیلانا اور اسے زن و مرد میں عام کرنا ٹھہرا تو وہ نکاح و طلاق تک ہی کیوں محدود رہے؟ زواج و ولاد اور عدت و مدت وغیرہ اس سے سب ہی کیوں نہ مستفید ہوں، تا کہ اس دلبامساوات کا جلوہ ہمہ گیری اختیار کر سکے۔

اگر تبدیلیوں کی یہ سب صورتیں اختیار کر لی جائیں تو اس وقت بلاشبہ نکاح کو شرعی عقد کہنے کے بجائے باہمی معاہدہ اور آپسی سمجھوتہ کہنا زیادہ آسان اور بر محل ہو جائے گا، کیونکہ زن و مرد میں تقریباً کلی یکسانی اور برابری قائم ہو جائے گی۔ لیکن اگر نظامِ عالم وہی قدرتی ہے اور زن و شوہر کا فرق مراتبِ خلقی طور پر وہی رہے جو ہے تو پھر مساوات پرست سوچ لیں کہ وہ اس مساوات کا عقیدہ باقی رکھ سکیں گے یا نہیں؟ اور رکھیں گے تو دوسروں سے اسے کیسے منوا سکیں گے؟

نظامِ شریعت میں تبدیلی سے پہلے

نظامِ کائنات میں تبدیلی لانا ہوگی

اس لئے شرعی تغیرات درحقیقت خلقی تغیرات کے تابع ہیں، آدمی کے احوال بدلتے ہیں تو احکام بھی اس کے حق میں بدل جاتے ہیں۔ اب اگر خود شخص ہی اپنی خلقت بدل ڈالے اور وہ سابقہ شخصیت باقی ہی نہ رہے تو جو امور اس کی نفسِ خلقت سے متعلق ہیں قدرتا وہ بھی تبدیل ہو جائیں گے۔ اس لئے شرائع کے نظام میں ترمیم چاہنے والے اولاً خلقی امور میں تغیرات کریں اور نظام

کائنات بدلیں تب شریعت کی ترمیم کے میدان میں آئیں۔

فرق اتنا ہی ہوگا کہ وہاں قانونِ شریعت میں تبدیلی ہوگی جو امرِ الہی کی ترمیم ہے اور یہاں قانونِ قدرت میں تبدیلی ہوگی جو خلقِ الہی کی ترمیم ہے۔ ایک میں بنیادی طور پر لَا تَبْدِیْلَ لِّلْکَلِمَاتِ اللّٰہِ کے قانون کی تبدیلی کرنی ہوگی اور ایک میں لَا تَبْدِیْلَ لِّخَلْقِ اللّٰہِ کی۔

سو جو لوگ امرِ الہی اور قانونِ خداوندی میں ترمیم خواہی اور ترمیم سازی سے شرم محسوس نہیں کرتے انہیں خلقِ الہی اور مصنوعاتِ خداوندی میں ترمیم و تبدیل سے کوئی جھجک اور شرم کب محسوس ہوگی؟ بلکہ ان کے لئے اس مساوات کے جذبہ کے تحت شاید مرد و عورت کے پکیروں اور ڈھانچوں میں ترمیم کر دینا شرعی ترمیمات کی نسبت سہل ہوگا، کیونکہ شریعاتِ امورِ معقولہ ہیں جنہیں عقل ہی سے سمجھا جاسکتا ہے اور کونیاتِ امورِ محسوسہ ہیں، جن کے احساس کے لئے عقل کی حاجت نہیں، بیل بھی ان چیزوں کو دیکھ سکتا ہے جو عقل سے بے بہرہ ہے، مگر شریعات کو وہی انسان سمجھ سکتا ہے جو جوہرِ عقل سے آراستہ ہو، اس لئے عقل باختہ لوگوں کے لئے جو شہواتِ نفس کی خاطر عقل سے کنارہ کشی اختیار کر چکے ہیں، تکوینیات میں ترمیم بہ نسبت شریعات کی ترمیم کے آسان بھی ہوگی اور دلچسپ بھی، اس لئے ان حضرات کے لئے بہتر اور سہل راستہ یہی ہے کہ وہ دخل در معقولات سے پہلے دخل در محسوسات سے فراغت پالیں۔ ان کی صنعت گری سے جب انسان انسان ہی نہ رہے گا بلکہ ایک نئی قسم کی مخلوق بن جائے گا تو قدرتاً وہ قانون بھی اس کے حق میں باقی نہ رہے گا جو قدرت نے انسانوں کے لئے اتارا ہے۔ اس لئے جو محنت وہ قانونِ امر کی ترمیم پر صرف کر کے لوہے کی چٹانوں سے سر پھوڑنا چاہتے ہیں وہ اسے قانونِ خلق کی تبدیلی میں صرف فرماتے رہیں، جب یہ کائنات ہی ان کی صنعت کاریوں سے تبدیل ہو جائے گی تو قانونِ امر آپ ہی باقی نہ رہے گا، انھیں کسی جدید محنت کی ضرورت پیش نہ آئے گی۔

حاصلِ بحث

بہر حال یہ واضح ہو گیا کہ نکاح و طلاق کے شرعی عقد کا خود اپنا ذاتی تقاضہ ہے کہ زوجین میں رتبہ

کی مساوات نہ ہو، اور کی جائے گی تو ہزاروں مفاسد رونما ہوں گے، اس لئے اسے مساوات پسندوں کی نا فہمی حقیقت کے سوا اور کیا کہا جائے کہ وہ اس مساوات کو نکاح کا ذاتی تقاضہ باور کئے ہوئے ہیں، حالانکہ ذاتی تقاضہ عدم مساوات ہے جس کی تفصیلات واضح طور پر پیش کر دی گئیں۔

پس مدعیانِ مساوات تو اپنی ناعاقبت اندیشی سے بزعمِ خود شریعت میں بظاہر ایک جزوی ہی ترمیم چاہتے تھے کہ صرف نکاح و طلاق میں زن و شوہر کو مساوی مان لیا جائے تو سارے گھر جنت بن جائیں گے، لیکن اس ایک مساوات کے بطن سے جو سیکڑوں مصیبت افزا مساواتیں پیدا ہوئیں اور مسلسل پیدا ہوتی رہنی لازمی ہوں گی، تو علاوہ گھروں کے جہنم بن جانے کے یہ جزوی ترمیم جزوی کب رہی اور یہ مساوات محض نکاح و طلاق ہی تک محدود کب باقی رہی؟ جب کہ ساری ہی منزلی زندگی اس کی لپیٹ میں آ کر مساواتوں کی بھینٹ چڑھ گئی۔

پس مساوات پرست کہاں تو اپنی تنگ دامانی سے ایک جزوی ہی کفر پر راضی تھے اور کہاں یہ پورا ہی کفر انھیں سمیٹنا پڑے گا۔ سچ ہے کہ جو فطرت سے بھاگتا ہے اتنا ہی بد فطری کے مصائب کے جہنم اور اس کی بھی گہرائیوں میں جا کر ایسا گرتا ہے کہ پھر اسکے نکلنے کے راستے بھی بند ہو جاتے ہیں، جب تک کہ وہ اس سے نکل آنے کا سچائی سے عزم نہ کرے اور صاف دلی سے توبہ کا خواہاں نہ ہو۔

دین ایک مرتب و مربوط سلسلے کا نام ہے

حقیقت یہ ہے کہ مساوات پرست اگر دین کا کچھ بھی علم یا از کم از کم دین کا کوئی فہم یا اس سے بھی کم کوئی دینی ذوق ہی لئے ہوئے ہوتے تو انھیں نظر آتا کہ دین کے ہر باب کے مسائل کا ایک مرتب سلسلہ ہے جو باہم مربوط ہے اور جس کی ہر ایک کڑی دوسری کڑی سے جڑی ہوئی ہے۔ اگر ایک کڑی کو بھی درمیان سے نکال لیا گیا تو پوری زنجیر ٹوٹ کر بالکل بیکار بن جاتی ہے اور کوئی بھی کڑی اپنی جگہ پر فٹ باقی نہیں رہتی۔ اس لئے دین میں جزوی ترمیم جزوی نہیں رہ سکتی بلکہ کلی بن کر انجام کار پورے ہی دین کو لے بیٹھتی ہے۔ درحالیکہ ترمیم جزوی ہو یا کلی کفر ہی کفر ہے۔

اس لئے دین کی کسی ایک جزئی کا انکار یا اسے تبدیل کر کے آدمی اس غلط فہمی میں نہ رہے کہ اس

نے محض ایک محدود جزئی کو چھیڑا ہے بلکہ اس نے سارے ہی دین کا تار و پود بکھیرنے کی طرف قدم بڑھایا ہے۔ نعوذ باللہ من هذه الخرافات۔ لیکن جب ذوق ہی دینی نہ ہو تو غیر دینی ذوق سے دین کو سمجھنے کے یہی نتائج ہو سکتے ہیں جس کے نمونے یہ سامنے آرہے ہیں۔

اصل دوم

قیاسِ فاسد

مساوات کے علائچیوں کے اس غلط نظریہ کی دوسری بنیاد قیاسِ فاسد ہے کہ انہوں نے نکاحِ شرعی کو آپسی سمجھوتوں اور باہمی معاہدوں پر قیاس کر کے سمجھوتوں کے وہی آثار و احکام نکاح پر بھی لاد دیئے ہیں جو عرفِ عام میں سمجھوتوں کے رائج ہیں، جیسا کہ سوالات سے ظاہر ہے۔ لیکن یہ بنیاد بھی سرے سے بے بنیاد ہے، کیونکہ قیاس کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ جس کو کسی چیز پر قیاس کیا جائے اس میں اور محلِ قیاس جزئیہ میں کوئی قدرِ مشترک اور علتِ جامعہ ہونی چاہئے جس کے راستے سے ایک کا حکم دوسرے تک پہنچایا جاسکے، جب کہ وہی علتِ جامعہ ایک کا حکم دوسرے پر مرتب کرنے کی بنیاد ہوتی ہے۔ لیکن نکاح اور سمجھوتہ میں کسی جزوی یا کلی اشتراک کا سرے ہی سے وجود نہیں بلکہ تباہی اور تضاد کی نسبت ہے۔

چنانچہ نکاحِ شرعی کی تشکیل کا اجمالی نقشہ جو سابقہ سطور میں گذر چکا ہے وہ اول سے لے کر آخر تک اس نقشہ سے یکسر مختلف بلکہ متضاد ہے جو عادیً آپسی سمجھوتوں کا ہوتا ہے بلکہ معاہدہ باہمی کا کوئی ایک جزو بھی نکاحِ شرعی کے کسی ایک جزو سے میل نہیں کھاتا چہ جائیکہ وہ ایک یا ایک جنس ہو کر حکم میں متحد ہو جائیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس اجمالی نقشہ کے مشمولات کی جو اجمال کے ساتھ اس میں لپٹے ہوئے موجود ہیں بقدرِ ضرورت تفصیل بھی پیش کر دی جائے اور وہ فرق واضح کر دیئے جائیں جو نکاح اور باہمی معاہدہ میں حسبِ قانونِ شریعت ملحوظ رکھے گئے ہیں، تو اس قیاسِ فاسد کی بنیاد خود ہی منہدم ہو جائے گی، چہ جائیکہ اس پر کوئی عمارت کھڑی نظر آئے۔

نکاح اور سمجھوتہ کے باہمی فروق

۱۔ نوعی فرق

غور کیا جائے تو ان دونوں کا پہلا اور نمایاں فرق تو یہی ہے کہ باہمی سمجھوتہ ایک خالص تمدنی اور معاشرتی چیز ہے اور نکاح شرعی ایک خالص دینی معاملہ ہے وہ از قسم عادت ہے اور یہ از قسم عبادت، یعنی دونوں کی جنسیں ہی الگ الگ ہیں جن میں باہم کوئی نوعی اشتراک ہی نہیں کہ ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کا سوال پیدا ہو۔ چنانچہ حدیثِ نبویؐ میں نکاح کو نصفِ دین فرمایا گیا ہے:

النکاح نصف الدین فلیتق الله نصف الباقي .

نکاح آدھا دین ہے، پس چاہئے کہ بقیہ آدھے کے بارے میں اللہ سے ڈرے (یعنی تقویٰ اختیار کرے اور اپنے دین کی حفاظت کرے)۔

لیکن سمجھوتہ اور معاہدہ باہمی کے لئے کہیں بھی نصف دین یا ربع دین یا ثلث دین کا کوئی عنوان اختیار نہیں کیا گیا۔ پس کہاں عادت اور کہاں عبادت؟ عہدہ نسبت خاک را با عالم پاک

۲۔ مقصدی فرق

دوسرے یہ کہ عامۃً سمجھوتوں کے بنیادی مقاصد دنیا کے معاشی مفادات ہوتے ہیں، اور نکاح کی اساسی غرض و غایت دینی اور اخروی مفادات ہیں، گو ضمناً اس میں دنیوی فوائد بھی ودیعت شدہ ہیں۔ یعنی جیسے خود نکاح کو نصفِ دین کہا گیا ہے ایسے ہی اس کے مقاصد میں بھی دین ہی کو مقصدی درجہ دیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشادِ نبویؐ ہے:

تنکح المرأة لِمَالِهَا وَلِجَمَالِهَا وَلِحُسْبِهَا وَلِدِينِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ .

عورت سے نکاح (کبھی) اس کے مال و دولت کی وجہ سے کیا جاتا ہے کبھی حسن و جمال کی وجہ سے کبھی اس کی عرفی و جاہت (یا خاندانی بلندی) کی وجہ سے اور کبھی اس کی دینداری کی وجہ سے۔ سودین ہی کی حیثیت کو ترجیح دو۔

وجہ ظاہر ہے کہ مال، جمال اور عرفی حیثیت آنی جانی چیزیں ہیں جو حالاتِ زمانہ سے بدلتی رہتی

ہیں اور اس پر تغیرات و انقلاب کے دور آتے رہتے ہیں۔ اگر نکاحی تعلق کی بنیاد عارضی چیزیں ہوں گی تو ان کے زوال یا اضمحلال میں تعلق بھی مضحک اور ادائے حقوق بھی سست پڑ جائے گا، چنانچہ یہی حالات اکثر طلاقوں کا ذریعہ بنتے دیکھے گئے ہیں، لیکن دین سدا بہار اور تائیدِ حشر پائیدار ہے اگر وہ تعلق کی بنیاد ہوگا تو حسن و جمال، مال و منال اور جاہ و منزلت ہو یا نہ ہو، یا ہو کر عوارض سے ختم ہو جائے مگر ادائے حقوق میں اور تعلق میں کوئی کمی یا کشیدگی پیدا نہ ہوگی، بلکہ اس میں ہمیشہ مخلصانہ انس ترقی پذیر رہے گا، کیونکہ آدمی کا ذہن یہ ہوگا کہ جب خدائے برحق نے اسے میرے حصہ میں لگا دیا ہے تو میرا فرض ہے کہ حالت کچھ بھی ہو ادائے حقوق میں فرق نہ پڑے، تاکہ میری آخرت پر کوئی برا اثر نہ پڑے۔ بہر حال جیسے نکاح خود دین تھا ایسے ہی اس کی بنیادی غرض و غایت بھی دین ہی نکلی۔

پس کہاں مفادِ دنیا اور کہاں نفعِ آخرت؟ کہاں ظلِ زائل اور کہاں اصلِ کامل؟ اگر بتائیں بھی قیاس کی بنیاد بن سکتا ہے تو انسان کو گدھے گھوڑوں پر قیاس کر کے ان کے احکام انسان پر بھی لادے جاسکتے ہیں کہ یہاں کم سے کم جنسی اشتراک تو ہے مگر قیاس اور سمجھوتہ میں تو وہ بھی نہیں۔

۳۔ فکری فرق

تیسرے یہ کہ معاہدوں اور آپسی سمجھوتوں کو اگر کوئی عمر بھر بھی عمل میں نہ لائے بلکہ ان سے گریز اور اعراض کرتا رہے تو اس پر اس قسم کی وعید شدید نہیں آئی جیسا کہ نکاح کی سنت سے اگر دل میں گریز اور اعراض ہو تو اسے آستانہ نبوت سے منقطع ہو جانے کی دھمکی دی گئی ہے، جو دینی حرمان اور دنیوی خسران ہے۔ ارشادِ نبویؐ ہے:

النکاح من سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی.

نکاح میری سنت ہے جو اس سے گریز کرے گا وہ (میرا نہیں) مجھ سے نہیں ہے۔

جس سے نکاح کا سنتِ مطلوبہ ہونا اور اس سے گریز کا روشِ مردودہ ہونا ثابت ہوا، جو آپسی

معاہدوں کے لئے نہیں ہے۔

پس کہاں سنتِ نبویؐ اور کہاں روشِ محرومی؟ کہاں دنیا سے اعراض اور کہاں دین سے گریز؟

اس تضاد پر بھی قیاس کا تخیل قیاسِ شرعی کو بچوں کا کھلونا بنا دینا ہے۔ اعاذنا اللہ منہ۔

۴۔ اخلاقی فرق

چوتھے یہ کہ آپسی سمجھوتوں میں فریقین کی نظر قانونی انداز سے صرف سمجھوتہ کے طے شدہ اغراض و مقاصد پر ہوتی ہے، کسی ایک فریق کو دوسرے فریق کی ذاتی دلجوئی اور مدارات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ عرفِ عام میں سوائے عام انسانی اخلاق کے کوئی خصوصی دلداری کا برتاؤ نہ صرف یہ کہ آپسی سمجھوتوں میں ضروری نہیں ہوتا بلکہ مطلب پرستی یا تعلق فاسد سمجھا جاتا ہے، اس لئے فریقین اپنا وقار قائم رکھنے کے لئے اس سے بچتے ہیں، بخلاف نکاح کے کہ اس میں شوہر اور زوجہ دونوں کو خصوصی لطف و مدارات، موانست و محبت باہمی اور اخلاق و مروت کا خاص طور سے پابند کیا گیا ہے۔ شوہر کے لئے ارشادِ نبویؐ ہے کہ:

إِنَّ أَكْرَمَ الْمُؤْمِنِينَ أَحْسَنُكُمْ اخْلَاقًا وَالْطُّفُكُمُ أَهْلًا.

تم میں سب سے زیادہ قابلِ تکریم وہ مسلمان ہے جس کے اخلاق پاکیزہ ہوں اور بیویوں کے ساتھ لطف و مدارات کا برتاؤ رکھتا ہو۔

ادھر زوجہ کو اپنے شوہر کی انتہائی تکریم و احترام قائم رکھنے کے سلسلہ میں لسانِ نبوت پر یہاں تک ارشاد فرما دیا گیا ہے کہ اگر غیر اللہ کے لئے سجدہ حرام نہ ہوتا تو میں بیویوں کو حکم دیتا کہ وہ اپنے شوہروں کو سجدہ کیا کریں، اور یہ کہ اگر کسی شب کے ابتدائی حصہ میں کوئی بیوی اپنے شوہر کے منشاء کے خلاف اقدام کرتی ہے تو شب بھر ملائکہ اس پر لعنت کرتے ہیں۔ کیا یہ گرویدگی اور اخلاقی قدریں سمجھوتوں میں بھی برتی جاتی ہیں یا ضروری خیال کی جاتی ہیں؟ پھر زوجین کے اس لطف آمیز برتاؤ پر اجر و ثواب کے وعدے الگ دیئے گئے ہیں۔ اس لئے دنیا کے کسی سمجھوتہ کو اخلاقی طور پر بھی نکاح سے کوئی ادنیٰ مناسبت نہیں چہ جائیکہ ان میں مشابہت ہو یا وہ یک جنس کہلائیں اور قیاس سے ایک کا حکم دوسرے پر لاگو کیا جائے۔

۵۔ طرزِ عمل کا فرق

پانچویں یہ کہ باہمی سمجھوتوں کا اندازِ تکمیل اور معاملاتی رخ ضابطہ کار و کھاپھیکا ہوتا ہے جس میں ہر ایک کی نظر اپنے مفاد پر ہوتی ہے، عام حسن معاشرت یا اخوت کے تقاضوں پر نہیں ہوتی۔ بلکہ ان

میں یہی طرزِ عمل اچھا بھی سمجھا گیا ہے کہ بات صاف صاف، دو ٹوک اور بلا رعایت ہو، خواہ وہ کسی فریق کو کتنی ہی برے لگے، اور اسے اجنبیت ہی کہا جائے تا کہ معاملہ صاف اور نکھرا ہوا عمل میں آئے، وقتی مروت اور شرِ ماضی سے معاملہ میں جھول رہ جانے کی وجہ سے انجام کار مفسد اور نزاع کی بنیادیں قائم ہو جاتی ہیں اور رہے سبے تعلقات بھی خراب ہو جاتے ہیں۔ اس لئے اس کا اصولی ضابطہ یہی ہے کہ:

تَعَاشَرُوا كَالْإِخْوَانِ وَتَعَامَلُوا كَالْأَجَانِبِ.

معاشرت بھائیوں کی سی ہو اور معاملہ اجنبیوں کا سا۔

لیکن اس کے برعکس نکاح کے معاملہ میں زوجہ کے لئے ایسی انتہائی ملنساری، دلداری، دلجوئی اور مدارات ضروری قرار دی گئی ہے جس میں ذرہ برابر اجنبیت اور بیگانگی کی بوتک نہ ہو، حتیٰ کہ شوہر کا بیوی کے منہ میں اپنے ہاتھ سے لقمہ دینا صدقہ قرار دیا گیا ہے جو ایک اعلیٰ ترین مالی عبادت ہے۔ پس کہاں ضابطہ اور کہاں رابطہ؟ کہاں رورعایت اور کہاں طرزِ اجنبیت؟ ان دونوں کو ایک یا یک جنس وہی سمجھ سکتا ہے جس کی عقل ایک اور دو عدد میں بھی فرق نہ کر سکتی ہو۔

۶۔ مفادات کا فرق

چھٹے یہ کہ باہمی سمجھوتوں کا مبلغ پرواز صرف مادی مفادات ہوتے ہیں مالی ہوں یا انتظامی، اقتصادی ہوں یا سیاسی، روحانیت اور قلبی احوال و مقامات کا کوئی تصور تک ذہنوں میں نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے ذریعہ قلب تک کسی اثر کا پہنچانا پیش نظر ہوتا ہے۔ لیکن نکاح محض کوئی رسمی یا ظاہر داری کا معاملہ نہیں بلکہ اصلاحِ باطن اور تصفیہٴ قلب ہی کا ایک اعلیٰ ترین ذریعہ قرار دیا گیا ہے جس میں عفتِ نظر، پاکیزگیِ قلب اور اصلاحِ باطن کے مقاصد ہی سامنے رکھے گئے ہیں جن سے سکونِ قلب کا تعلق ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم میں نکاح کی بڑی غرض و غایت ہی یہ سکونِ قلب ظاہر کی گئی ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ

مَوَدَّةً وَرَحْمَةً.

اور اس کی قدرت کی نشانیوں میں (سے ایک بڑی نشانی یہ) ہے کہ اللہ نے تم میں سے تمہارے جوڑے پیدا کئے (غیر جنس ہوتے تو باہمی وحشت رہتی) تاکہ تم ان سے سکون حاصل کرو اور تم میں باہم مودت (و محبت) کا علاقہ قائم ہو۔

حالانکہ سمجھوتوں میں یہ باب مسدود ہے، تو انہیں نکاح سے مناسبت کا کیا واسطہ؟ پس کہاں مفادِ ظاہری اور کہاں صلاحِ باطنی؟ کہاں طلبِ سکون اور کہاں مظنّہ وحشت و بے اطمینانی؟ شتّان بین مشرق و مغرب۔

۷۔ فریقین کی نوعیت کا فرق

ساتویں یہ کہ باہمی معاہدوں کا وجود اور عدم معاہدہ کے دونوں فریق سے متعلق ہوتا ہے، معاملہ کسی ایک کے ہاتھ میں نہیں ہوتا۔ اگر کوئی ایک فریق محض اپنی مرضی سے خلافِ معاہدہ کوئی اقدام کرتا ہے تو وہ غداری اور بیوفائی شمار ہوتا ہے اور نزاع و جدال، خصومت اور مقدمہ بازیاں قائم ہو جاتی ہیں، لیکن نکاح کا معاملہ ایک شوہر کے ہاتھ میں ہوتا ہے کہ وہ قبول کر لے تو منعقد ہو جاتا ہے اور رد کر دے تو رد ہو جاتا ہے، کہ اس کے سوا نکاح کے انعقاد ہی کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔

جس سے واضح ہے کہ یہ معاملہ فریقین کے ہاتھوں میں معاہدوں کی طرح مشترک نہیں جیسا کہ قرآن حکیم کی تصریحات بیدہ عَقْدَةُ النِّكَاحِ وغیرہ سے واضح کیا جا چکا ہے۔

پس کہاں فریقین کا اشتراک کے ساتھ معاملہ میں مساویانہ دخل اور کہاں اس اشتراک کی نفی کے ساتھ معاملہ کا صرف ایک فریق کے ہاتھ میں ہونا؟ مشرق و مغرب سے بھی زیادہ کا فرق ہے، کوئی دل ہی کا نہیں آنکھ کا بھی اندھا ہی ہوگا جو اس کھلے فرق کو بھی محسوس نہ کر سکے۔

۸۔ رد و فسخ کا فرق

آٹھویں یہ کہ معاہدہ کا توڑنا بھی فریقین ہی کے ہاتھ میں ہوتا ہے، طے شدہ شرائط میں فرق پڑ جانے سے یا ایک کے نقضِ عہد کرنے سے ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں گو ایک فریق معاہدہ پر قائم بھی ہو بلکہ اس صورت میں معاملہ عدالت میں پہنچنے پر حکومت عہد شکن کو مجبور کر کے مقررہ معاہدہ کی طرف لوٹاتی ہے یا تاوان وغیرہ عائد کرتی ہے، لیکن نکاح کا توڑ دینا صرف اسی ایک فریق کے

ہاتھ میں ہوتا ہے جس کے ہاتھ جوڑنا تھا اور وہ شوہر ہے کہ شرعی قانون کی رو سے طلاق کا مالک بھی تنہا اسی کو مانا گیا ہے جس میں عورت کا دخل نہیں۔ جیسا کہ قرآن حکیم کی رو سے اسی کو طلاق کے بارے میں صاحبِ عزم، صاحبِ فعل طلاق اور طلاق دہندہ بتلایا گیا ہے نہ کہ عورت کو۔

چنانچہ **وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ** وغیرہ آیات طلاق سے اس کی کافی وضاحت کی جا چکی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت معاہدہ باہمی کی تعریف میں آہی نہیں سکتی جہاں معاہدہ کا وجود و عدم مساوات کے ساتھ فریقین کے ہاتھوں میں ہوتا ہے۔ پس کہاں فریقین کی برابری کا جزو معاملہ ہونا اور کہاں ان کی نابرابری کا جزو نکاح ہونا؟ کھلی تضاد کی نسبت ہے۔ پھر بھی ان دونوں کو ایک سمجھ لینا بجز اس کے کہ جو ہر لطیف کے فقدان پر محمول کیا جائے اور کیا کہا جاسکتا ہے؟

۹۔ عملی فرق

نویں یہ کہ آپسی معاہدے اور سمجھوتے فی نفسہ فریقین کے مفادات کے تحفظ کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ مفادات کا یہ تحفظ اگر کسی عمل کا طالب ہو تو عمل ضروری ہوتا ہے اور یہ مفاد اگر عمل کے بغیر محفوظ ہو تو عمل کی ضرورت نہیں رہتی۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ نفسِ معاہدہ بذاتہ کسی خاص عمل و فریضہ کو فریقین پر لازم و عائد نہیں کرتا بلکہ انسان میں ضرورتِ عمل بمقتضائے تحفظِ مفاد و ترقی ہے، بخلاف نکاح کے کہ وہ بنفسہ زوجین کے لئے ان اعمال و وظائف کا تعین و تشخیص کرتا ہے جن کی عدم ادائیگی بعض اوقات میں عقدِ نکاح کو توڑنے کا موجب بن جاتے ہیں اور بعض اوقات حقوق سے محرومی کے سبب ثابت ہوتے ہیں۔ چنانچہ مرد کی جانب سے نان و نفقہ اور مسکن مہیا نہ کئے جانے کی صورت میں عورت انفساخِ نکاح کے مطالبے پر حق بجانب قرار دی جاتی ہے اور اسی طرح زوجہ کی جانب سے نشوز و نافرمانی کی صورت میں زوج نفقہ و مسکن کی فراہمی کا ذمہ دار نہیں رہتا، اس بدیہی فرق کی موجودگی میں یہ قیاس مع الفارق ہے۔

۱۰۔ اندازِ قبول کا فرق

دسویں یہ کہ آپسی معاہدوں کی ابتدا ہی فریقین کی مشترک قبولیت سے ہوتی ہے، یعنی فریقین مل کر معاملہ کے قبول کنندہ ہوتے ہیں۔ ایک بھی قبولیت سے ہٹ جائے تو معاہدہ کی صورت ختم ہو جاتی

ہے، لیکن نکاح میں قبول کنندہ صرف ایک فریق ہوتا ہے جس کا نام شوہر ہے، بیوی قبول کنندہ سرے سے ہوتی ہی نہیں، وہ صرف رضا دہندہ ہوتی ہے جیسا کہ آیاتِ الہیہ کی روشنی میں اس پر تفصیل سے بحث کی جا چکی ہے۔

پس کہاں دو طرفہ قبولیت اور کہاں یک طرفہ؟ کہاں قبولیت میں فریقین کی مساوات اور کہاں عدم مساوات؟ جو صریح ضدین ہیں۔ پس ان دونوں میں کوئی مابہ الاشتراک تو کیا ہوتا الٹا مابہ التضاد قائم ہے، جس کے ہوتے ہوئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی کوئی صورت ہی ممکن نہیں۔

۱۱۔ ذمہ داریوں کا فرق

گیارہویں یہ کہ باہمی سمجھوتہ میں فریقین جو معاملہ طے کرتے ہیں وہ معاملہ کی حد تک صرف معاملہ ہی کے ذمہ دار ہوتے ہیں کوئی کسی کی ذات کا ذمہ دار نہیں بننا اور نہ ہی کوئی فریق اپنی ذات کو دوسرے فریق کے حوالہ کر کے اپنے کو اس کے اختیار میں دیتا ہے کہ خود بے اختیار بن کر رہ جائے۔ لیکن نکاح شرعی میں عورت اپنی رضا سے اپنے نفس کو مرد کے حوالہ کر کے اس کے زیر تصرف آ جاتی ہے جس کے معنی مرد کو اپنا اختیار دیدینے اور خود کو اس کے حق میں بے اختیار بنا لینے کے ہیں جس سے مرد تو عورت کو قبول کر کے اس کا با اختیار ذمہ دار بن جاتا ہے اور عورت بے اختیار ہو کر محض اس کی مطیع و فرمانبردار بن جاتی ہے جیسا کہ وَهَبْتُ اور قَبِلْتُ کی تفصیلی شرح آپ کے سامنے آ چکی ہے۔ کون نہیں جانتا کہ باہمی مفاہمت اور برابری کے سمجھوتوں میں یہ قَبِلْتُ اور وَهَبْتُ کے معنی کھپ ہی نہیں سکتے کہ ایک کو دوسرے کے قریب ہی کہا جاسکے۔

جس سے صاف نمایاں ہے کہ نکاح کوئی باہمی سمجھوتہ نہیں بلکہ اللہ کے نام پر ایک شرعی عقد ہے جس میں ایک طرف سے حوالگی نفس کا اور ایک طرف سے قبولیت نفس کا اعلان ہے جس کا آپسی معاہدہ سے کوئی تعلق نہیں۔ پس کہاں ذوات کی تسلیم و قبولیت کا اعلان اور کہاں ذوات سے الگ رہ کر کسی خارجی شے پر سمجھوتہ؟ شتان بین مشرق و مغرب۔

۱۲۔ غلبہ کا فرق

بارہویں یہ کہ باہمی سمجھوتوں اور معاہدوں میں دونوں فریق میں سے کسی ایک کا دوسرے پر

غلبہ یا تسلط نہیں ہوتا اور نہ کوئی کسی کا تابع اور پیروکار ہوتا ہے، لیکن نکاح میں قصہ برعکس ہے۔ یہاں مرد کا عورت پر تسلط اور اقتدار حکومت قائم ہوتا ہے عورت کو صرف حوالگیِ نفس کی رضا کا حق سونپا گیا ہے جس کے تحت وہ مرد کے قبول کرنے سے پہلے تو اس پر رضادیتی ہے کہ وہ اپنا نفس قبول کر لینے کے لئے مرد کو دے رہی ہے اور مرد کی قبولیت کے بعد اس کی رضادیتی ہے کہ وہ اپنے تفویض کردہ نفس کے بارہ میں آئندہ اس کی مطیع اور پیروکار رہے گی۔ اس لئے یہاں ان دونوں میں تابع متبوع اور غالب مغلوب کی نسبت ہوتی ہے نہ کہ مساوات اور برابری کی۔ اور ظاہر ہے کہ سمجھوتوں اور باہمی معاہدوں میں اگر یہ غلبہ و مغلوبیت یا تابع متبوع کی پوزیشن آجائے تو وہ معاہدہ ہی نہیں کہلائے گا بلکہ عہدِ اطاعت کہلائے گا۔ پس پوزیشنوں اور نسبتوں کے اس بونِ بعید کے ہوتے ہوئے نکاح کو باہمی سمجھوتوں اور معاہدوں پر قیاس کرنا یا ایک کا حکم دوسرے پر لگانا زمین و آسمان کو ایک کر دینا ہے جس کی کسی صحیح الحواس سے توقع نہیں کی جاسکتی۔

۱۳۔ تصرفات کا فرق

تیرہویں یہ کہ باہمی سمجھوتوں میں معاملہ کی حیثیت سے فریقین میں سے کوئی بھی دوسرے کی جان یا مال کے بارہ میں متصرف نہیں ہوتا لیکن نکاح زوجیت کے علاقہ سے شوہر کو زوجہ کے نفس میں اور بعض اوقات مال میں بھی تصرف کا حق ہوتا ہے۔ قرآن حکیم نے اس بارہ میں علاوہ دوسری تصریحات کے اسے وضاحت سے کھول دینے کے لئے ذیل کی تمثیل اسی تصرف کو نمایاں کرنے کے لئے پیش فرمائی ہے:

نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ.

تمہاری عورتیں تمہاری کھیتیاں ہیں۔

اس تشبیہ کی رو سے مرد بمنزلہ کاشتکار کے ٹھہرتا ہے اور عورت بمنزلہ زمین کے، اور کون نہیں جانتا کہ کھیتی یا زمین کاشتکار کے زیر تصرف ہوتی ہے کاشتکار اپنے تصرف سے اس میں بیج ڈالتا ہے اور زمین اسے ایک ظرف کی حیثیت سے قبول کر کے نشوونما دے کر باہر نکالتی ہے، جس سے جنگل کھیتی سے بھرپور نظر آنے لگتا ہے۔ سو وہ کون عقل کا دشمن ہوگا جو یہ کہے کہ کاشتکار اور زمین میں مساویانہ

انداز سے سمجھوتہ ہو جاتا ہے جس سے زمین یہ گلکاریاں دکھلانے کے قابل بن جاتی ہے؟ قرآن حکیم نے مذکورہ بالا تمثیل سے اس دعویٰ کی بے مائیگی واضح فرمادی ہے۔

اس لئے اس عقدِ شرعی اور آپسی معاہدہ کو ایک ٹھہرانے والے ایسے ہی ہیں جیسے کوئی کاشتکار اور زمین کو ایک ٹھہرانے لگے جو اس کے بارے میں مساوات پرست فیصلہ دیں گے وہی فیصلہ تم ان کے بارے میں بھی دینے کے مجاز ہو۔

بہر حال کہاں صاحبِ تصرف اور زیرِ تصرف کا معاملہ اور کہاں خالی از تصرف معاہدہ اور سمجھوتہ؟ اس لئے اس عقدِ شرعی کو اور معاہدہ تمدنی کو ایک ٹھہرانے والے قرآن کریم کے نام پر قرآن کریم سے انحراف کے مرتکب ہوتے ہیں۔

۱۴۔ منصبی فرق

چودھویں یہ کہ باہمی سمجھوتوں اور معاہدوں میں صرف مقاصدِ معاہدہ فریقین کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ دونوں فریق انہی کی تکمیل و تحصیل کے لئے مساویانہ انداز سے تگ و دو کرتے ہیں عہدے اور مناصب یا ذمہ داریاں تقسیم نہیں ہوا کرتیں، لیکن عقدِ نکاح میں عہدوں اور ذمہ داریوں کی تقسیم عمل میں آتی ہے۔ شوہر کو حکومت کا عہدہ دیا جاتا ہے جس سے وہ بیوی کا رکھوالا اور ذمہ دار ہو جاتا ہے اور بیوی کو اطاعت و فرمانبرداری کا منصب سپرد کیا جاتا ہے۔ قرآن حکیم نے مرد کے بارہ میں تَوَالِرِّجَالُ قَوَّامُونَ فرمایا جو کہ حاکم ہے اور عورت کے بارہ میں فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ اور قَانِتَاتٌ فرمایا کہ جو زیرِ قوامیت محکوم ہے۔ جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ ادھر حدیثِ نبویؐ میں مردوں کو تو عورتوں کے بارہ میں شفقت و ملاطفت کا امر فرمایا گیا، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی آخری وصیت میں عورتوں کے بارے میں مردوں کو تنبیہا فرمایا کہ:

اتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّهُنَّ عَوَانُ بَيْنِكُمْ.

عورتوں کے بارہ میں اللہ سے ڈرو (کہ ان پر اپنی فضیلت کے زعم اور زورِ حکومت میں آکر کوئی ظلم و زیادتی نہ کریٹھو) اس لئے کہ وہ تمہیں بطور امانت دی گئی ہیں۔

اور عورت کے بارہ میں اطاعت و فرمانبرداری ہی کو اس کے لئے ذریعہٴ نجات بتلایا گیا ہے۔

ارشادِ نبوی ہے:

من صلت خمسها وصامت شهرها واطاعت بعلها دخلت الجنة.

جس عورت نے پانچ وقت کی نمازیں ادا کیں اور رمضان کے روزے رکھے اور شوہر کی اطاعت کی تو وہ جنت میں داخل ہوگی۔

پس کہاں تقسیمِ عہدہ جات اور تفویضِ مناصب اور کہاں مقاصدِ معاہدہ میں مساویانہ تگ و دو؟ ان میں وہ کون سی قدر مشترک ہے کہ ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی گنجائش پیدا ہو سکتی ہو؟

۱۵۔ شرائط کا فرق

پندرہویں یہ کہ باہمی معاہدوں میں فریقین اپنی شرائط خود طے کرتے ہیں خواہ کچھ بھی طے کر لیں اور دونوں فریق انھیں شرائط کے پابند ہوتے ہیں، لیکن نکاح میں اپنی کسی شرط کا کوئی سوال ہی نہیں اور نہ ہو سکتا ہے، جب کہ یہاں زوجین مل کر مقررہ خدائی شرائط کے پابند ہوتے ہیں جو قانونِ خداوندی میں پہلے سے ہر مسلم امتی کے لئے متعین شدہ ہیں۔ جیسے مقصدِ نکاح اور ابتداءِ عورت کے لئے حوالگیِ نفیس کی رضا اس پر دو کی گواہی، ادھر مرد کی طرف سے قبولیت کا اقرار اور مہر و نفقہ وغیرہ کا لزوم، حتیٰ کہ لفظوں میں اگر اقرار ہو تو وَهَبْتُ اور قَبِلْتُ کے الفاظ بھی بلحاظ معنی تقریباً متعین ہیں، ان میں سے کون سی چیز ہے جسے زوجین باہم مل کر اختراع کرتے ہوں اور اس پر نکاح کا مزعومہ معاہدہ عمل میں آتا ہے۔ یا ان میں سے کون سی چیز ان کی اختیاری ہے کہ چاہے اسے عمل میں لائیں یا نہ لائیں؟

زوجین میں سے کسی کو بھی یہ حق نہیں کہ باہمی سمجھوتہ سے کوئی نکاح بلا مہر کر لیں یا مرد اشاروں کنایوں سے اپنا قبولِ باور کرائے اور زبان سے قَبِلْتُ نہ کہے، یا ان مقررہ خدائی شروط اور حدود میں اپنی طرف سے کوئی کمی بیشی کر دیں۔ یہی وجہ ہے کہ جس قوم کا جو مذہبی طریقِ نکاح مقرر ہے وہ کسی بھی ملک یا دنیا کے کسی بھی خطہ میں ہو ایک ہی متعینہ انداز کا ہوگا، درحالیکہ معاہدوں اور آپسی سمجھوتوں کے مقاصد، شرائط، حدود اور قیود نیز طرز و اندازِ تکمیل نیز قانون اور آئین ہر ملک کا الگ، ہر قوم کا جداگانہ بلکہ ہر ہر فرد کا الگ الگ ہوتا ہے۔

پس کہاں لفظ ومعنی کے لحاظ سے ایک متعین عقد اور کہاں ایک غیر متعین اور خود اختیاری معاہدہ؟ ان میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی جرأت وہی کرے گا جسے نہ قیاس کی حقیقت کا پتہ ہو اور نہ وہ نکاح اور باہمی سمجھوتہ کے مفہوم تک سے آشنا ہو۔

۱۶۔ قول و قرار کا فرق

سولہویں یہ کہ باہمی سمجھوتوں میں فریقین کو قول و قرار دینا پڑتا ہے، بعض اوقات اس کی تحریر بھی ضروری ہو جاتی ہے ورنہ زبانی اقرار و اعتراف اور گفت و شنید بہر حال ناگزیر سمجھی گئی ہے۔ یعنی بغیر آپسی بات چیت کے معاہدہ کی تشکیل نہیں ہوتی۔ لیکن نکاح کی صورت حال اس کے برعکس ہے یہاں ایک فریق یعنی عورت کو رضادہی کے لئے زبان ہلانا بھی شرط نہیں ہے، کنواری اور شرمیلی نوخیز عورت کا سکوت بھی حکم میں رضا کے سمجھا گیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کسی کی ذمہ داری نہیں لیتی کہ اس سے اقرار لیا جائے، نہ اس پر مرد کی ذمہ داری ہے نہ خود اپنے نفس کی، وہ تو اپنے کو مرد کے حوالہ کر دینے کی ذمہ دار ہے اور اس کے لئے قولی اقرار ضروری نہیں، سکوت سے بھی یہ رضا مفہوم ہو سکتی ہے، بلکہ اگر وکیل یا فضولی نے نکاح کر دیا جو موقوف تھا لیکن عورت کا مرد کے ساتھ ہو لینا یا اس کے گھر پہنچ جانا بھی نفاذ اس حوالگی نفس کے لئے کافی ہو جاتا ہے جو زبانی قول و قرار سے بڑھ کر اپنی سپردگی کا عملی قول و قرار ہے۔

البتہ مرد کا زبان سے قبولیت کا صحیح اقرار اس لئے ضروری ہے کہ اس پر عورت کی قانونی، اخلاقی اور معاشرتی کفالت کی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ وہ قبولیت کے وقت اپنا نفس کسی کو دے نہیں رہا ہے بلکہ دوسرے کا نفس اپنے سر لے رہا ہے، اس لئے اس سے اقرار لیتے ہیں کہ کل کو اگر ادائے ذمہ میں کوتاہی کرے تو اس کا اقرار اس پر حجت بنایا جاسکے اور اسے ماخوذ کیا جائے۔

پس کہاں آپسی سمجھوتہ کہ اس کی بنیاد ہی فریقین کے قول و قرار اور گفت و شنید پر ہے اور کہاں نکاح کا عقد شرعی کہ اس میں فریقین کے لئے یکساں قول و قرار سرے ہی سے شرط نہیں۔ پس کہاں اغماض و مسامحت کا عقد اور کہاں روکھے قانون کا گٹھ جوڑ؟ جن میں کوئی مناسبت ہی نہیں۔

۱۷۔ انتفاعات کا فرق

ستر ہوں یہ کہ باہمی سمجھوتوں میں کوئی ایک فریق بھی دوسرے کی ذات یا نفس سے منتفع نہیں ہوتا بلکہ صرف اسکے مال و متاع یا سامان و اثاثے سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ بخلاف نکاح کے کہ اس میں کسی مالی یا اقتصادی متاع سے منتفع ہونا مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ باذنِ الہی ایک دوسرے کے نفس سے انتفاع مقصود ہوتا ہے۔ رہا یہ کہ عورت خاوند کی طرف سے اگر نان و نفقہ اور اس کی مالیت سے منتفع ہوتی ہے تو یہ نفس عقد کی بنیاد نہیں، زیادہ سے زیادہ اس کی شرائط میں سے ہے، نفس عقد تو ایجاب و قبول سے مکمل ہو جاتا ہے بلکہ یہ شرط بقاءِ نفس کے لئے ہے اور نفس پھر وہی خاوند کے لئے اور ایسے ہی خاوند کا نفس بیوی کے لئے جیسا کہ زمین کاشت کار کے لئے ہے اور کاشت کار زمین کے لئے ہے۔ کاشت کار زمین سے دانہ کا فائدہ اٹھاتا ہے اور زمین کاشت کار سے اپنی قوتِ نشوونما کے بقاء کا فائدہ اٹھاتی ہے، اگر زمین نہ ہو تو کاشتکار کو غذا نہ ملے اور کاشتکار نہ ہو تو زمین بخر ہو کر اپنی قوتِ انبات سے محروم ہو جائے۔

اسی طرح مرد عورت کا معاملہ سمجھ لیا جائے کہ دونوں ایک دوسرے کے نفس اور نفس کی خلقی قوتوں سے بہ تفاوتِ مراتب فائدہ اٹھاتے ہیں، عوارض و لوازمِ ذات سے فائدہ اٹھانا بالواسطہ ہے عقد کی بنیاد نہیں ہے، جیسا کہ قرآن کریم کی تمثیلِ نِسَاءُ کُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ سے واضح کیا جا چکا ہے۔ پس کہاں ذوات سے انتفاع اور کہاں ذوات کے آثار و عوارض سے انتفاع؟ مشرق و مغرب سے زیادہ فرق ہے، اس موٹے فرق کو بھی کوئی نہ سمجھے تو اسے خدا سمجھے۔

۱۸۔ لفظی تاثیر کا فرق

اٹھارہویں یہ کہ معاہدہ کا انعقاد فریقین کی سنجیدہ اور حتمی گفتگو سے ہو سکتا ہے جس میں تفریحی یا مزاحی انداز اور دل لگی یا مذاق کی آمیزش نہ ہو۔ اگر کوئی ایک فریق بھی یہ کہہ کر مجلس سے اٹھے کہ میں نے تو محض مذاق سے یہ اقرار کر لیا تھا میرے دل میں اس کی کوئی واقعیت نہ تھی تو معاہدہ منعقد نہ ہوگا بلکہ کالعدم ہو جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر معاملاتی گفتگو میں ہنسی مذاق کالب و لہجہ ہو تو عرفِ عام میں

کہا کرتے ہیں کہ آپ مذاق کر رہے ہیں یا معاملہ؟ جس سے واضح ہے کہ معاہدوں اور سمجھوتوں میں مذاق اور دل لگی کے طرز کو معاملہ کے منافی اور معارض سمجھا جاتا ہے۔

لیکن نکاح و طلاق اور عتاق وہ معاملات ہیں کہ زبان سے لفظ قَبِلْتُ یا طَلَّقْتُ یا اَعْتَقْتُ ادا ہو جاتے ہی معاملہ واقعتاً مختتم ہو جائے گا۔ کوئی لاکھ کہے کہ میری نیت نکاح کی یا طلاق دینے کی یا غلام کو آزاد کرنے کی نہ تھی اور نہ ہی میرا یہ منشاء و مقصود تھا اور مان لیجئے کہ دیانتاً واقعہ بھی یہی ہو لیکن پھر بھی معاملہ منعقد اور مختتم ہو جائے گا اور اس نیت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا بلکہ یہ الفاظ خود اپنی لفظی حیثیت سے مؤثر اور معتبر سمجھے جائیں گے۔ نکاح منعقد ہو جائے گا، بیوی مطلقہ ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا، جیسا کہ حدیثِ نبویؐ میں ان ہر سہ امور کے بارے میں ارشاد ہے کہ:

جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ.

ان میں سنجیدگی تو سنجیدگی ہے ہی ان کا مذاق بھی سنجیدگی ہے

پورے معاہدوں میں دل لگی اور مذاق کا اعتبار نہیں ہوتا لیکن اس عقد میں معتبر اور مؤثر ہوتا ہے، جب کہ نکاح و طلاق کے الفاظ زبان سے ادا ہو جائیں تو وہ نہ صرف معتبر بلکہ واقعہ بن جاتے ہیں۔ اس کھلے ہوئے فرق بلکہ اس بونِ بعید کے ہوتے ہوئے وہ کون عقل کا اندھا ہوگا جو نکاح کو باہمی سمجھوتہ پر قیاس کرنے کی جرأت کرے گا؟

۱۹۔ احکام کا فرق

انیسویں یہ کہ باہمی سمجھوتوں میں کسی کی ذات کو حلال یا حرام نہیں بنایا جاتا اور نہ ہی فریقین میں سے کسی کی ذاتی یا حکمی نوعیت تبدیل ہوتی ہے، لیکن نکاح و طلاق میں حرام حلال، اور حلال حرام بن جاتا ہے۔ گویا ہر ایک کی ذاتی پوزیشن اور حکمی نوعیت تبدیل ہو جاتی ہے۔ نکاح سے پہلے زوجین ایک دوسرے پر حرام تھے اور نکاح ہوتے ہی دونوں میں حرمت کے بجائے حلت آ جاتی ہے۔ اب تک ایک دوسرے پر نظر ڈالنی بھی ممنوع تھی اور نکاح ہوتے ہی قصہ برعکس ہو جاتا ہے کہ جو حصہ بدن ایک دوسرے کی نگاہ کے لئے کلیتہً ممنوع تھا وہ کلیتہً جائز ہو جاتا ہے۔

اسی طرح جو ذوات نکاح کے ذریعہ ایک دوسرے پر حلال کر دی گئی تھیں طلاق کے بعد وہ پھر

حرام ہو جاتی ہیں اور وہی پہلے کے سے احکام لوٹ آتے ہیں جو نکاح سے پہلے قائم تھے۔ چنانچہ
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اور اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ آیاتِ کریمہ سے نکاح کے آثارِ حلت و حرمت پر
قرآن نے روشنی ڈال دی ہے۔

دنیا کا کون سا معاہدہ ہے کہ اس کی رو سے فریقین میں سے کسی کی ذات کسی کے لئے حرام
و حلال ہو جائے۔ بہر حال ایک ہے کسی کی کسی شے سے انتفاع کا جائز ہو جانا، جو معاہدہ میں ہوتا ہے
اور ایک ہے کسی کی ذات کا کسی کے لئے حلال و حرام ہو جانا جو نکاح ہی سے ممکن ہے۔ تو کون نہیں
جانتا کہ ان دونوں میں زمین و آسمان سے بھی زیادہ فرق ہے چہ جائیکہ یہ دونوں چیزیں ایک ہوں یا
ایک کا حکم دوسرے پر لگایا جاسکے۔ جو لوگ اس فرق کو دیکھنے کی کوئی روشنی آنکھ یا دل میں نہیں رکھتے
ان سے کیا بعید ہے کہ وہ چوری، ڈکیتی اور بدکاری کے باہمی سمجھوتوں کو بھی جو چور ڈکیت ایک پارٹی
بنا کر لیتے ہیں دنیا کے عام معاہدوں پر قیاس کر کے انھیں بھی ایک جائز معاہدہ تصور کر لیں اور
نا جائز کو جائز بنا ڈالیں، یا ان چوروں کے معاہدوں کو بھی نکاح تصور کر لیں۔

ایسے لوگوں سے کیا بعید ہے کہ نکاح کو غیر نکاح پر قیاس کر کے جائز اور غیر نکاح کو نکاح پر قیاس
کر کے ناجائز قرار دے دیں۔ لیکن اس نامعقولیت سے یہ تو ممکن ہے کہ ایسے بے ڈھنگے قیاس
کنندے غیر معقول اور غیر عاقل ٹھہر جائیں، مگر یہ ناممکن ہے کہ نکاح و سمجھوتہ کا یہ نمایاں ترین اور
بدیہی فرق مٹ جائے اور ان کے لئے ایسے فاسد قیاسات کے دروازے کھول دے۔

اشتراکِ عمل

۲۰۔ شرکت کی نوعیت

بیسویں یہ کہ معاہدہ باہمی میں ساجھے اور شرکت کا دائرہ تنگ نہیں ہوتا، دو یا دو سے زائد افراد
بھی مل کر ایک معاہدہ میں شرکت کر سکتے ہیں اور سب برابر کے حق دار ہوتے ہیں اور نہ صرف ابتداءً
ہی بلکہ معاہدہ ہو جانے کے بعد بھی اس میں زائد افراد کی شرکت کی گنجائش رہتی ہے، اگر افراد بڑھ

جائیں تو حسب شرائطِ معاہدہ ان کا حق بھی برابری کے ساتھ قائم ہو جائے گا۔

لیکن نکاح کا مقصد اس کے برعکس ہے کہ ایک نکاح میں ابتداءً بھی اور منتہاءً بھی صرف وہی دو شریک ہو سکتے ہیں جنہیں زوج اور زوجہ بننا ہے، یہ ممکن نہیں کہ زوجین کے علاوہ کسی اور کی شرکت کی بھی گنجائش نکل آئے، جیسے ایک عورت میں دو چار مرد مل کر سا جھا کر لیں یا ایک مرد میں دو چار بیویاں مل کر شریک ہو جائیں۔ رہا یہ کہ ایک مرد میں بیک وقت چار بیویاں شریک ہو جاتی ہیں تو یہ اس کے منافی نہیں، نہ اس مسئلہ سے اس کا تعلق ہے کیونکہ یہ چار کی شرکت ایک مرد میں ہے نہ کہ ایک نکاح اور ایک ایجاب و قبول میں، نکاح اور ایجاب و قبول ہر ایک کا الگ الگ ہوگا جس میں ان دو کے سوا جن کا ایجاب و قبول ہوا ہے کوئی تیسرا نہ ابتداءً شریک ہو سکے گا اور نہ ہی انتہاءً، بعد میں کوئی اور عورت آ کر سابقہ عقد میں شریک ہو جائے اور حصہ لے لے۔

پس ایک ہے ایک مرد کا چار بیویوں میں شریک ہونا، اور ایک ہے ایک عقد اور ایک ایجاب و قبول میں کئی کئی بیویوں کا شریک ہو جانا۔ پہلی صورت جائز اور حلال ہے مگر وہ زیر بحث نہیں اور دوسری صورت ناجائز اور حرام ہے اور وہی زیر نظر ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ اسلام میں بیک وقت چار بیویوں کی اجازت کے معنی چار نکاحوں کی اجازت کے ہیں نہ کہ ایک نکاح میں چار عورتوں کو شریک کر لینے کے ہیں۔

رہا یہ سوال کہ پھر اس طرح اگر ایک عورت بھی چار شوہروں سے چار نکاح الگ الگ کر لے تو اسے کیوں روکا جاتا ہے جب کہ وہ بھی تو ایک عورت میں چار مردوں کی شرکت نہ ہوئی بلکہ چار نکاحوں میں شرکت ہوئی۔ پس اگر مرد کو چار نکاحوں سے نہیں روکا گیا تو عورت نے کیا قصور کیا ہے کہ اسے چار نکاحوں سے چار خاوند کرنے سے روک دیا جائے اور صرف ایک ہی خاوند میں محدود رہنے پر مجبور کیا جائے؟ جب کہ مرد چار نکاحوں سے چار بیویوں سے بیک وقت متفع ہو سکتا ہے اور صرف ایک بیوی میں محدود رہنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے۔

سوال کا حاصل وہی قیاسِ فاسد نکلا کہ عورت کو مرد پر قیاس کرتے ہوئے یا تو ایک عورت کو بھی چار شوہروں کی اجازت ہونی چاہئے اور یا پھر ایک مرد کیلئے بھی چار بیویاں رکھنے کی ممانعت ہونی چاہئے۔

یک زوجگی کے حامیوں کا باطل نقطہ نظر

حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ فاسد القیاس لوگ ہیں جنہوں نے نکاح کو سمجھوتہ پر قیاس کر کے زن و شوہر کو نکاح و طلاق میں مساوی اور برابری کا شریک مان رکھا تھا جس سے منزلی زندگی تباہی کے کنارے لگ جاتی تھی، جس کے مفاسد کی تفصیلات گذر چکی ہیں۔ اب اسی قیاس کو لے کر یہ حضرات اس روپ میں سامنے آرہے ہیں کہ تعددِ ازواج میں بھی مرد و عورت کو برابر کا حصہ دیا جائے تاکہ رہے سہے مفاسد کی آخری تکمیل کر سکیں اور منزلی معاشرہ کی بربادیوں کا سامان مکمل طریق پر بہم پہنچ جائے۔ لیکن یہ قیاس بھی اسی طرح ان کے دماغی عدم توازن کا نتیجہ ہے جس طرح کہ پہلا قیاس تھا، اور جیسے پہلے قیاس کا پول کھل چکا ہے اسی طرحی اس قیاس کا پول بھی کھلے بغیر نہیں رہ سکتا۔

اس قیاسِ فاسد کا جواب سابقہ سطور میں اجمالاً آچکا ہے لیکن عنوان کی قدرے تبدیلی کے ساتھ اس موقع کے مناسب وہی جواب مکرر عرض ہے اور وہ یہ کہ منکوحہ عورت کو ایک خاوند کے ساتھ دوسرے خاوند کی اس لئے اجازت نہیں کہ وہ اپنا نفس پہلے خاوند کے حوالہ کر چکی ہے، اب وہ نفس نہ اس کا رہا نہ اس کے پاس ہی باقی رہا تو یہ دوسرے خاوند کے حوالہ کیا چیز کرے گی جس پر یہ دوسرا خاوند قابض ہو۔ جب کہ نکاح میں عورت کا نفس ہی تو خاوند کے حوالہ ہوتا ہے، اور عورت نکاح سے پہلے اس حوالگیِ نفس ہی کی تو رضا دیتی ہے جس پر نکاح ہوتے ہی مرد قابض اور متصرف ہو جاتا ہے، تو فطرتِ سلیمہ سے قطع نظر آخر عقل بھی ایک قبضہ پر دوسرا قبضہ آخر کس طرح جائز رکھے گی اور اسے ممکن کیسے بنا سکے گی، اس لئے قدرتا وہ منکوحہ رہتے ہوئے دوسرے کو خاوند بنا ہی نہیں سکتی کہ آخر وہ نئے خاوند کو حوالہ کیا چیز کرے گی؟ بخلاف مرد کے کہ اس نے اپنا نفس بیوی کے حوالہ کب کیا ہے کہ وہ تنہا اس بیوی کا پابند ہو کر رہ جائے؟ اس کا نفس بدستور اس کے پاس ہے اور آزاد ہے اس لئے وہ دوسری بیوی کا نفس بھی اسی طرح قبول کر سکتا ہے جس طرح پہلی بیوی کا قبول کئے ہوئے تھا، اور اسے بھی اسی طرح نان و نفقہ دے کر اس کی کفالت کر سکتا ہے جس طرح پہلی بیوی کی کفالت کئے ہوئے تھا۔

بہر حال تعددِ زوجات کا مسئلہ ہو یا وحدتِ زوج کا، ایک عقد میں زوجین کے سوا کسی تیسرے

کی گنجائش نہیں، نہ ابتداءً نہ انتہاءً، اور جب اس خاوند کے لئے بھی بیک نکاح تعددِ زوجات کی اجازت نہیں جو بیک وقت چار بیویاں رکھنے کا مجاز بھی ہے تو اس بیوی کے لئے تو بیک وقت تعددِ ازواج کی کیا ہی اجازت ہو سکتی ہے جس کے لئے سرے سے ہی تعددِ ازواج حرام ہے، اور وہ ایک ہی خاوند کی پابند بنائی گئی ہے۔

لیکن سمجھو توں کا دائرہ تنگ نہیں ان میں ابتداءً بھی دو سے زیادہ افراد شریک ہو سکتے ہیں اور معاہدہ منقطع ہو جانے کے بعد بھی فریقین کی رضامندی سے مزید افراد کے اضافہ کی گنجائش رہتی ہے۔ پس کہاں نکاح جو دو سے زیادہ کا متحمل ہی نہیں اور کہاں سمجھو توں جو دو سے زیادہ کا خواہ وہ کتنے بھی ہوں بار برداشت کر سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ تحمل اور عدم تحمل کیا ایک جنس کی دو چیزیں ہیں کہ ان میں قیاس کی گنجائش ہو یا ان میں تضاد کی نسبت ہے جو باہم جمع ہی نہیں ہو سکتے کہ ان سے قیاس کی بوتل بھی آسکے۔ جو لوگ ناممکن کو ممکن بنانے میں کوشاں ہیں وہ ایسے ہی ہیں کہ جیسے کوئی رات کو دن اور دن کو رات بنانے کے خبط میں مبتلا ہو، اور سمجھے کہ وہ صحت مندی کے راستہ پر گامزن ہے۔

ایسے لوگوں کی نسبت اس کے سوا اور کیا کہا جائے کہ انھوں عقل سے کبھی ایجاب و قبول کیا ہی نہیں کہ وہ عقل و فطرت کی لائن پر آسکیں، اس لئے وہ نہ صرف شرعی حرام کاری ہی میں مبتلا ہیں بلکہ عقلی حرام کاری کے بھی مرتکب ہیں۔

۲۱۔ صنفی فرق

اکیسویں یہ کہ معاہدوں کے دو فریقوں میں جیسے عدد کی کوئی قید معتبر نہیں ایسے ہی شرکاءِ معاہدہ میں کوئی صنفی فرق بھی معتبر نہیں، دو طرفہ مرد ہی مرد ہوں یا دو جانب عورتیں ہی عورتیں ہوں یا مرد و عورت کی کوئی مخلوط پارٹی ہو باہم معاہدہ کر سکتے ہیں اور کرتے رہتے ہیں۔ دو جماعتیں، دو قومیں، دو حکومتیں اور دو ملک بھی مل کر باہمی معاہدے کر سکتے ہیں خواہ ان کی سربراہ عورتیں ہی ہوں، یہاں تذکیر و تانیث کے فرق کا کوئی اعتبار نہیں، لیکن نکاح میں جیسے عدد پر پابندی ہے کہ ایک عقد میں دو سے زیادہ کا شریک ہونا ممکن نہیں ایسے ہی ان دو پر صنفی فرق کی بھی پابندی ہے کہ ایک مرد اور ایک عورت ہو جب ہی نکاح منعقد ہو سکتا ہے، دو مردوں یا دو عورتوں کا نکاح بھی منعقد نہیں ہو سکتا بلکہ وہ

لغو اور عبث ہوگا جب کہ نکاح کے ثمرات ہی اس پر مرتب نہیں ہو سکتے، اور عربی کا مشہور مقولہ ہے کہ:

الشیء اذا خلا عن الغایة لغا.

شے جب اپنی غرض و غایت سے خالی ہو تو وہ لغو ہوتی ہے۔

یہاں جب کہ دونوں طرف فاعل ہی فاعل ہوں یا دونوں جانب مفعول ہی مفعول ہوں تو وہ تاثیر و تاثر کا سلسلہ ہی قائم نہیں ہو سکتا جس سے ثمرات ازدواج کا تعلق ہے، البتہ سمجھوتوں کی غرض و غایت میں یہ حارج نہیں اس لئے نکاح کو سمجھوتہ پر قیاس کرنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے ورنہ مساوات پرستوں کے اصول پر باہم دو مردوں کا اور اسی طرح باہم دو عورتوں کا نکاح بھی جائز اور درست ہونا چاہئے کیونکہ معاہدوں میں یہ سب کچھ جائز ہے اور ان کے یہاں نکاح اور معاہدہ میں فرق نہیں، بلکہ نکاح خود ہی آپسی معاہدہ ہے۔ نیز اگر قیاس یونہی بہکتا پھر گیا تو جیسے نکاح کو سمجھوتوں پر قیاس کیا جانا ممکن ہے ایسے ہی سمجھوتوں کو نکاح پر بھی قیاس کرنا ممکن ہونا چاہئے اور دنیا میں یہ جتنے قومی، ملکی، جماعتی اور پارٹیوں کے معاہدے ہوتے ہیں، کہنا چاہئے کہ فلاں ملک کا فلاں ملک سے نکاح ہو گیا ہے اور فلاں پارٹی نے فلاں پارٹی کو اپنے حوالہ عقد میں لے لیا ہے، اور فلاں قوم فلاں قوم کی منکوحہ ہو گئی ہے، تو کیا مساوات پرست اور اس دور کے یہ قیاس اور عقلمند مجتہدان پارٹیوں پر نان و نفقہ، سکنی اور مہر وغیرہ سب عائد فرمائیں گے؟ اگر نہیں فرما سکتے بلکہ اسے غیر معقول بھی سمجھتے ہوں تو انھیں نکاح کو سمجھوتہ پر قیاس کرنے کا حق ہی کیا باقی رہا؟ اور جب وہ اس طرح بلا اپنی مرضی کے مجبوراً خود ہی نکاح اور سمجھوتہ میں فرق کے قائل ہو گئے تو دوسروں کو ان دونوں کے ایک سمجھنے پر آخر وہ کیوں اور کس حجت سے مجبور کرتے ہیں؟

۲۲۔ قرب و قرابت کا فرق

بائیسویں باہمی سمجھوتوں میں جیسے صنفی فرق معتبر نہیں اسی طرح اس میں اپنے پرانے کی بھی کوئی تخصیص نہیں ہوتی۔ بہن، بیٹی، باپ، اولاد اور خسر داماد وغیرہ سب ہی باہم مل کر تجارتی، اقتصادی، انتظامی اور سیاسی معاہدے کر سکتے ہیں، اپنائیت یا اجنبیت معاہدہ میں حائل نہیں ہو سکتی، لیکن نکاح میں یہ عموم ممکن نہیں کہ ماں، بہن، بہو، بیٹی، جس سے چاہو نکاح کر لو، بلکہ بعض مذاہب میں تو قریب

کے رشتے بھی نکاح میں خارج ہیں، جب تک کہ نسباً کافی بعد اور کھلی اجنبیت نہ ہو۔

جن لوگوں کے نزدیک نکاح اور سمجھوتہ ایک ہی چیز ہے تو ان کے یہاں شاید نکاح میں ماں بہن بیٹی کا فرق بھی معتبر نہ ہوگا اور وہ ان محرماتِ ابدیہ کو بھی عقدِ زوجیت میں لانے میں کوئی جھجک محسوس نہ کرتے ہوں گے، جب کہ سمجھوتوں میں یہ فرق قابلِ اعتبار نہیں ہوتا۔ لیکن پھر بھی معاہدہ نواز لوگ عقدِ زوجیت میں ماں، بہن، بیٹی سے ازدواجی سمجھوتہ کرنے سے گریز کریں تو سوال یہ ہے کہ آخر یہ گریز کیوں ہے؟ اگر مذہب کے نام پر ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے مذہبی نکاح اور باہمی سمجھوتوں میں فرق تسلیم کر لیا تو پھر کس منہ سے نکاح اور سمجھوتہ کو ایک سمجھنے کی جرأت کر رہے ہیں، اور اگر پھر بھی انہیں ایک ہی سمجھنے کی گمراہی میں مبتلا ہیں تو پھر انھیں نکاح میں ماں، بہن، بیٹی اور منکوحہ غیر کو شریک کر لینے میں آخر یہ جھجک کیوں ہے؟ جو باہمی معاہدوں میں نہیں ہوتی۔

اندریں صورت ان کے لئے دو ہی راستے ہیں یا علانیہ مذہب کو ترک کر کے اور نکاح کو ایک خالص تمدنی سمجھوتہ سمجھ کر ماں بہن کا فرق اٹھا دینے کا اعلان کریں جو گویا ان کے اصول پر لازم ہے، یا مذہب کو کلیۃً مان کر عقدِ نکاح کو سمجھوتہ سمجھنے کی جرأت نہ کریں بلکہ اس کے سمجھوتہ سمجھنے کی کھلی تردید کریں، یہ آدھا تیترا آدھا بٹیر کی عجیب دوغلی پالیسی ہے، کہیں عورت کی نفسانی محبت نے زور کیا تو سمجھوتوں کا نام لے کر زوجین کی مساوات کا ڈھول پیٹنے لگے، اور کہیں ماں، بہن، بیٹی کی زوجیت میں عرفِ عام خارج ہونے لگا تو مذہب کا نام لیکر ان کے حرام ہونے کا سُرالا اپنے لگے، اسے سوائے نفاق اور خود مطلبی کے اور کیا نام دیا جاسکتا ہے۔ لَا اِلٰی ہُوْلًا ؕ وَلَا اِلٰی ہُوْلًا ؕ (معاذ اللہ)۔

۲۳۔ تفریعی فرق

تینیسویں یہ کہ معاہدہ یا باہمی سمجھوتہ چند گنے چنے اور نپے تلے امور پر ہوتا ہے جو انہی امور تک محدود رہتا ہے جو سمجھوتہ سے طے ہو جاتے ہیں اور فریقین اسی کے پابند ہوتے ہیں، معاہدہ کے بعد نہ کسی زائد امر کے اضافہ کی گنجائش ہوتی ہے نہ فریقین کو اس کا حق ہوتا ہے بلکہ اگر بعد میں کوئی چیز بھی معاہدہ میں کسی کی طرف سے بڑھ جائے تو وہ موجبِ نزاع بن جاتی ہے اور معاہدہ ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ معاہدہ سے دوسرے معاملات یا دیگر معاہدوں کی شاخیں پھوٹنے لگیں۔

لیکن نکاح کا قصہ برعکس ہے کہ نکاح سے پیدا شدہ حلال و حرام زوجین ہی تک محدود نہیں رہتا بلکہ شاخ درشاخ ہو کر آگے بھی چلتا ہے جس کا خود زوجین کو بھی پابند ہونا پڑتا ہے۔ درحالیکہ نکاح کے وقت وہ سارے کے سارے امور نہ موجود تھے نہ ذہنوں میں تھے، چنانچہ رشتہ زوجیت قائم ہوتے ہی جہاں زوجہ زوج پر حلال ہو جاتی ہے اسی دم غیر زوج پر حرام بھی ہو جاتی ہے کہ اس سے نکاح نہیں کر سکتی۔ پھر زوجین کے ایک دوسرے پر حلال ہوتے ہی زوج پر زوجہ کے اور زوجہ پر زوج کے اصول و فروع حرام ہوتے چلے جاتے ہیں، ساس داماد پر اور داماد ساس پر، بہو سسر پر اور سسر بہو پر، نیز زوجہ کی حقیقی بہن تا بقائے نکاح زوج پر حرام ہو جاتی ہے۔

پھر ان سے پیدا شدہ اولادوں میں بھی درجہ بدرجہ اور کتنے ہی حرام و حلال ہیں جو دور دور تک پھیلتے چلے جاتے ہیں۔ پھر زوجہ کی شیر خورانی سے رضاعت کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے اور اس سے بھی حسب قرب و بعد حلت و حرمت پیدا ہوتی چلی جاتی ہے، جس کی بنیاد یہ نکاح ہی ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ آپسی سمجھوتہ اور معاہدہ باہمی سے نہ کوئی رشتہ ابھرتا ہے نہ نئے نئے حقوق جنم لیتے ہیں، نہ فریقین کے متعلقین میں رشتہ داریاں قائم ہوتی ہیں، نہ کوئی کسی پر حلال و حرام ہوتا ہے، جو نکاح کے ذریعہ حقوق زائدہ اور نہ صرف حقوق بلکہ رشتے تک نئے نئے پیدا ہونے شروع ہو جاتے ہیں اور نسلاً بعد نسل ہوتے رہتے ہیں۔

پھر اخلاقی روابط کا سلسلہ جدا لازم ہو جاتا ہے، جیسے زوجین کے خاندان والوں سے خود زوجین اور ان کی اولادوں پر صلہ رحمی، اخوت باہمی، خاندانی تعاون و تناصر، بے تکلف لین دین وغیرہ مطلوب ہو جاتا ہے جس کی تفصیلات سے قرآن و حدیث بھرے ہوئے ہیں اور ان کا سرچشمہ یہ نکاح ہی ہوتا ہے۔ اگر نکاح محض کوئی سماجی معاہدہ ہوتا تو صرف زوجین ہی تک سارے حقوق محدود رہتے، اور وہ بھی صرف اتنے ہی جتنے معاہدہ نکاح میں طے ہو جاتے، ان شاخ درشاخ رشتوں اور علاقوں اور پھر ان کے مالی اور اخلاقی حقوق کا کوئی سوال نہ ہوتا۔

جس سے واضح ہے کہ معاہدہ تو محض میزان ہی میزان ہے جس میں کچھ ڈال دیا جائے تو صرف وہی تل جاتا ہے، لیکن نکاح میزان ہونے کے ساتھ منشعب بھی ہے کہ اس میں سے محض ڈالی ہوئی

چیز ہی نہیں نکلتی بلکہ اس کے بطن سے بہت سی اُن ہوئی چیزیں بھی برآمد ہوتی رہتی ہیں، اور بیج کا ایک شاخ درشاخ تناور درخت بن جاتا ہے۔

پس کہاں میزان کہاں منشعب، کہاں عقیم اور کہاں کثیرالولادۃ، چراغِ مردہ کجا نورِ آفتاب کجا؟ کیا یہی تفاوت و تضاد ان قیاسوں کے قیاس کی بنیاد ہے؟

نیز ایک معاہدہ، معاہدہ سے فارغ ہو کر دوسروں سے دوسرے معاہدے کر سکتا ہے، لیکن بیوی ایک سے نکاح کر کے منکوحہ ہوتے ہوئے کسی دوسرے سے نکاح نہیں کر سکتی، اگر نکاح بھی کوئی معاہدہ ہوتا تو ہر عورت کے لئے منکوحہ رہتے ہوئے دوسروں سے بھی نکاحی معاہدہ کرنا ممنوع نہ ہوتا، جس سے واضح ہے کہ نکاح اور چیز ہے اور معاہدہ اور چیز۔

۲۴۔ آثار و لوازم کافرق

چوبیسویں یہ کہ آپسی معاہدہ ٹوٹ جائے تو ایک لمحہ کا وقفہ دیئے بغیر وہ کلی طور پر ٹوٹ جاتا ہے، جس کا کوئی قانونی اثر بعد میں باقی نہیں رہتا، اور فریقین بھی ایک دوسرے سے بیگانہ ہو جاتے ہیں بلکہ بعض اوقات ان میں دشمنی اور عداوت بھی قائم ہو جاتی ہے۔ مروتِ باہمی کے رشتے بھی ٹوٹ جاتے ہیں، لیکن نکاح اگر طلاقِ بائنہ سے ٹوٹ جائے تو وہ فوری اور کلی بیگانگی پر ختم نہیں ہوتا بلکہ مابعد میں بھی اس کے ساتھ رفاقت کے کچھ نہ کچھ آثارِ مروت قائم رہتے ہیں، چنانچہ نسخِ نکاح بذریعہ طلاق یا اختتامِ نکاح بوجہ وفاتِ زوج ہو تو اس کے ساتھ عدت لگی ہوئی ہے اور مدتِ عدت کا نان و نفقہ خاوند ہی کے ذمہ رہتا ہے جو انتہائی مواساة و مروت ہے، اور اگر شوہر کے انتقال کر جانے سے بیوی بیوہ ہو گئی تو یہ بھی انقطاعِ کلی نہیں، دنیا میں تو وراثت اس کے ساتھ لگی ہوئی ہے، جس کا حصہ بیوی کو ملے گا اور آخرت میں بھی بیوی پھر بھی بیوی ہی رہے گی جسے خاوند سے منفعہ ہونے کا ابد الابد تک موقع رہے گا۔ اور اگر مطلقہ اس خاوند سے صاحبِ اولاد بھی ہو چکی تھی تو اولاد کا رشتہ جیسے ماں سے منقطع نہیں ایسے ہی باپ سے بھی منقطع نہیں ہو سکتا، اس لئے ممکن نہیں ہے کہ اس اولاد کے سلسلہ سے یہ شوہر اور بیوی کا رشتہ کلیۃً ختم ہو جائے۔

جس سے واضح ہے کہ نکاح معاہدہ کی طرح تو کیا ہوتا اس کی جنس سے ہی نہیں ہے کہ اس کے

ٹوٹے ہی نہ اس کے آثار باقی رہیں نہ مالی اور اخلاقی فوائد و منافع کا کوئی سوال، اور نکاح میں ان تمام امور کا وجود رہتا ہے۔

غرض نکاح ٹوٹ کر بھی اپنے آثار سارے کے سارے سمیٹ کر اپنے ساتھ نہیں لے جاتا، بلکہ بہت کچھ چھوڑ جاتا ہے۔ جس کی وجہ اس کے سوا دوسری نہیں کہ معاہدہ محض ایک ہنگامی معاملہ ہے جس کا تعلق اغراض سے ہے اور نکاح ایک دینی رشتہ اور ایک قرابتی قسم کا علاقہ ہے جس سے نسل اور کتنے ہی نسلی رشتوں کا تعلق ہے، جو فطرۃً انقطاع پذیر نہیں ہو سکتے۔ اس لئے اس کی بناء ہنگامی اغراض پر نہیں بلکہ ایک حقیقی تعلق پر ہے، یہی وجہ ہے کہ نکاح ہونے پر خوشی کے جشن منائے جاتے ہیں، نکاح کے وقت شرعی اصول پر اس کی تشہیر کی جاتی ہے، تمر کی بکھیر کی جاتی ہے، اعزہ و احباب اظہارِ فرح و سرور کرتے ہیں، ولیمہ مسنونہ کیا جاتا ہے کہ ایک حقیقی تعلق قائم ہو رہا ہے، جو صرف دو کا نہیں بلکہ خاندان کا خاندان سے اور بعض اوقات ملک کا ملک سے ہے جس سے علیٰ قدر مراتب خاندانوں اور ملکوں کے روابط قائم ہو جاتے ہیں۔

جیسے حضور اقدس علیہ السلام کا نکاح جب ماریہ قبطیہ مصریہ سے ہوا تو آپؐ نے فرمایا کہ مصر کے حقوقِ صہریت قائم ہو گئے ان کی رعایت رکھو، تو صدیاں گزر جانے پر آج بھی وہ رعایت مسلمانوں کے دلوں میں موجود ہے بلکہ آپؐ کی ایک بیوی کے تعلقِ نکاح کی وجہ سے ان کے وہ عزیز قریب جو یہودی تھے سب چھوڑ دیئے گئے جو قومی اور ملکی اتحاد کا ذریعہ بنا، لیکن کیا کسی آپسی سمجھوتہ پر بھی یہ جشن، یہ شیرینی کی بکھیر، یہ اظہارِ فرح و سرور، یہ تشہیر یہ ولیمہ کی اجتماعی خوشیاں اور مابعد کے لئے یہ حقوق کی وصیت کی جاتی ہے؟

بہر حال نکاح کی شرعی اصطلاح ایک خاص تعلق کی پردہ دار ہے جو رشتہ بھی ہے، علاقہ بھی ہے، دین بھی ہے، مذہب بھی ہے اور ایک عظیم مابہ الاتحاد وسیلہ اور قبائل کو شیر و شکر کرنے کا اقوام و ملل کو باہم مربوط کر دینے والا ایک مؤثر اور دیر پا ذریعہ بھی ہے، جو یقیناً آپسی معاہدوں کے آس پاس بھی نہیں۔ نہ اس میں یہ الگ ہے اور نہ ہی یہ الگ ان کے موضوع میں شامل ہے، جب کہ معاہدہ نہ کوئی رشتہ ہے نہ قرابت و علاقہ اور نہ ہی سمجھوتہ کوئی قومی یا ملکی وحدت ہے جس سے اقوام اور مملکتوں کے

روابط قائم ہوں۔

غرض نکاح اور سمجھوتہ میں مناسبت ہی کیا ہے کہ ان کے بارے میں تخیلات کی قیاس آرائیاں کی جائیں اور اس بے بنیاد قیاس کی بنا پر معاہدوں کی مساوات کو نکاح میں زبردستی ٹھونسا جائے۔

نتیجہ اور خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ نکاح اول سے لے کر آخر تک اور مجموعے سے لیکر اجزائے ترکیبی تک سمجھوتوں کے کسی بھی جز و کل سے میل نہیں کھاتا کہ ان کے مابین قیاس کی کوئی بنیاد قائم ہو سکے۔ سمجھوتہ خود اپنی رائے سے ہوتا ہے اور عقد شرعی خدائی تجویز سے ہے، سمجھوتوں کے آثار و احکام انسانی رایوں سے طے ہوتے ہیں لیکن نکاح کے حقوق و احکام اور اس کی نوعیت وغیرہ نہ زوجین کے تجویز کردہ ہوتے ہیں نہ ان کے طے کردہ بلکہ اس کے تمام رشتے نا طے اول سے لے کر آخر تک صرف من اللہ ہیں جس میں انسانی تجویز کا کوئی دخل نہیں۔

جیسا کہ ان دو درجن فروق سے جو ذہن نارسا میں سرسری طور پر وارد ہوئے ان دونوں کا باہمی فصل بلکہ باہمی تضاد واضح ہے، جب کہ نکاح و سمجھوتہ میں نوعی، مقصدی، فکری، اخلاقی، قولی، عملی، وصفی، معیاری، انتفاعی، افاداتی، اختیاراتی، تصرفاتی، قبولیتی، منصبی، تاثیر، جزئیاتی، کلیاتی، اشتراکی، عددی، وصفی، قرابتی اور علاقائی فروق اور وہ بھی متضاد فروق رچے ہوئے ہیں جن سے یہ دونوں ایک جگہ جمع ہی نہیں ہو سکتے، چہ جائیکہ متحد النوع بن کر ایک دوسرے کے لئے قیاس آرائی کا محل بن سکیں اور متحد الحکم ہو جائیں، تو کون سی بنیاد باقی رہی کہ نکاح کو کسی آپسی سمجھوتہ پر قیاس کرنے کی گنجائش نکلتی ہو؟ اس لئے مساوات پرستوں کا یہ قیاس محض قیاسِ فاسد ہی نہیں بلکہ باطل اور بے بنیاد اختراع ہے جس پر محض خیالاتی عمارت کھڑی کر کے انھوں نے نکاح کو آپسی سمجھوتہ باور کرانے کی سعیِ نامعقول اور نامقبول کی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شہوت کے دلدادہ لوگ نکاح کو محض شہوت رانی اور جنسی خواہشات کی تکمیل کا ایک ذریعہ سمجھے ہوئے ہیں۔ ان کے یہاں نکاح کے معنی صرف ایک جوڑا بن جانے کے ہیں جیسے

حیوانات میں نرمادہ کا ایک جوڑا اُن کے طبعی داعیہ سے بن جاتا ہے، نہ وہاں نکاح کی ضرورت ہوتی ہے نہ کسی نکاحی غرض و غایت کی، گویا ایک غیر لفظی معاہدہ اور غیر شعوری سمجھوتہ ہو جاتا ہے، جس سے وہ لغوی طور پر بھی زوج و زوجہ تو کیا بنتے البتہ ایک جوڑا بن جاتے ہیں۔

مساوات پرستوں کے یہاں بھی اسی انداز کے ایک حیوانی نکاح کا نام نکاح اور ازدواج کا نام جوڑا بن جانے کے ہیں، البتہ کچھ عقلی، طبعی اور کچھ سوسائٹی کی مجبوری کی وجہ سے جب وہ رسم نکاح ادا کرنے کے لئے مجبور ہوتے ہیں تو اسے آپسی معاہدہ اور باہمی سمجھوتہ کا نام دیدیتے ہیں، تاکہ محض جانور بھی نہ کہلائیں اور آزادانہ شہوت رانیوں کی چھوٹ بھی ملی رہے۔ اسلام اور شریعت کا عنوان بھی قائم رہے اور شرعی قوانین ان کے نفسانی منصوبوں میں درانداز بھی نہ ہوں، ورنہ وہ شاید اس سمجھوتہ کے عنوان کو بھی اختیار کر کے غیر ضروری بتلانا کسرِ شان سمجھتے۔

اب یا تو انھیں باوجود ادعاءِ قرآن دانی اس قرآنی اور اسلامی نکاح کی نوعیت اور اس کی غرض و غایت کا کوئی پتہ نہیں، جس کی تفصیلات ابھی آپ کے سامنے پیش کی گئیں، جس سے وہ نکاح کے بارہ میں اس سمجھوتہ کے عنوان کا شکار ہو گئے، یا کچھ پتہ ہے تو جان بوجھ کر اس نکاحِ شرعی اور اس کے شرعی مبادی و آثار کے مٹانے کی فکر میں ہیں۔

بظاہر یہ دوسرا ہی احتمال واقعہ کے مطابق محسوس ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ کلامِ الہی اور کلامِ رسالت پناہی سے نکاح کے بنیادی مقاصد کی دواہم نوعیں سامنے آتی ہیں، ایک عفت و پاکدامنی اور حلال کے دائرہ میں محدود رہ کر زوجین کا قلبی سکون و مودت، خاندانی روابط کا استحکام اور اجتماعی یگانگت و اتحاد و پختگی، دوسرے تکثیرِ نسل اور نوعی بقاء اور اس کا تسلسل، لیکن شہوت رانیوں نے ان دونوں امور کو اپنی شہوات میں مغل سمجھ کر انکے مٹانے کے منصوبے تیار کئے اور ان کا عملی پرداز ڈال دیا۔ چنانچہ نکاح کی اہم غرض و غایت منزلی سکون، قبائلی یگانگت اور شہری میل ملاپ کی روایت کا قصہ تو نکاح کو آپسی سمجھوتہ اور باہمی معاہدہ و مفاہمت کہہ کر ختم کیا، چنانچہ مشاہدہ ہے کہ جہاں بھی یہ مفاہمتی نکاح رائج ہے جو باہمی سمجھوتہ سے ہوتا ہے، خواہ اس کا نام سول میرج ہو یا کچھ اور، وہاں نہ نسبی رشتوں کی کوئی اہمیت رہتی ہے نہ صہری اور رضاعی علاق کی کوئی قدر و قیمت، صرف نرمادہ کا

ایک جوڑا بن جاتا ہے جو حیاء و شرم، عفت و پاکدامنی کو بالائے طاق رکھ کر آزادانہ سڑکوں، بازاروں، تفریح گاہوں اور کلبوں میں ایک دوسرے کی کمر میں ہاتھ ڈالے گھومتا پھرتا رہتا ہے، نہ اسے ماں باپ کے حقوق کا پتہ نہ ساس و سر کی توقیر کا علم، نہ جدی رشتوں کی پرواہ نہ صہری علاقوں کا لحاظ، نہ انسانی حقوق کے سلسلوں سے کوئی انس نہ نکاحی اقرباء سے کوئی واسطہ و مطلب، اور اتفاق سے کچھ ہوا بھی تو وہ محض نفسانی اغراض کی خاطر نہ کہ رشتوں کی اہمیت کی بناء پر یا دین و ملت کے تقاضوں کی خاطر۔ غرض اس مفاہمتی نکاح سے یگانگت باہمی اور موانستِ خاندانی کی تمام غایتیں جو دین و شریعت نے اس عقد سے وابستہ کی تھیں کالعدم ہو کر رہ جاتی ہیں۔

خاندانی منصوبہ بندی کے پیچھے شہوت رانی کا تصور

دوسری اہم غرض و غایت بقاءِ نوع اور تکثیرِ نسل تھی، تو اسے ہمہ وقتی شہوت رانی میں حائل دیکھ کر فیملی پلاننگ اور خاندانی منصوبہ بندی کے راستہ سے ختم کرنے کی کوششیں کی جا رہی ہیں۔ چنانچہ اس فارمولے کو چالو کرنے کے لئے مختلف حیلے تلاش کر کر کے بطور حجت اور وجوہ کے سامنے لائے جا رہے ہیں اور ان پر شرعی پردہ ڈالنے کی سعی نامقبول کی جا رہی ہے۔

پس جیسے خود نکاح کو معاہدہ باہمی قرار دینے کے لئے بنامِ شریعت اور بدعوائے قرآن دانی و حدیث فہمی مختلف ریک اور مصنوعی قسم کی جتیں سامنے لائی جا رہی ہیں تاکہ نکاح کے صحیح اغراض و مقاصد خواہ وہ منزلی ہوں یا سماجی، باقی نہ رہنے پائیں اور ان کی جگہ بھی نفسانی خود غرضیاں بروئے کار آجائیں، اب یہ لوگ یا تو شرعی نکاح کے مفہوم اور اس کے ان پاکیزہ مقاصد ہی سے کلیتہً جاہل ہیں جن سے یہ جاہلانہ منصوبے ان میں پل پل کر جوان اور نمایاں ہوتے جا رہے ہیں، یا پھر جان بوجھ کر ان سے جان چرارہے ہیں کہ ان قدر ترقی روابط اور حقوق کا بار اُن کے سر پر نہ پڑے اور وہ باطمینانِ خاطر اپنی شہوت رانیوں میں بلا کسی حارج اور مانع کے آزاد رہیں۔ اور یا پھر وہ کسی مخفی اسکیم کے تحت ان جرائم کی پردہ پوشی کے لئے نکاح کے سمجھوتوں اور آپسی معاہدوں کے نعرے لگاتے ہیں تاکہ اسلامی نکاح ہی نہیں بلکہ اسلام کے سارے ہی پاکیزہ معاشرے کی عظمت اور اس کی برپا کردہ

منزلی، خاندانی اور سماجی زندگی کے حسن و جمال کو بھیانک انداز سے سامنے لا کر دلوں سے اسلام ہی کی عظمت و عزت کو دور کر دیں، جس سے ان کے یہ غیر معقول فارمولے اور غیر متوازن منصوبے بروئے کار آجائیں یا کم سے کم دلوں سے بعید نہ رہیں۔

جو وجہ بھی ہو بہر صورت ان افراد کو سوائے لصوصِ دین (دین کے چوروں اور قزاقوں) کے اور کس نام سے یاد کیا جائے، جو دین کی قیمتی پونجیاں چرا چرا کر کھاپی رہے ہیں یا انھیں کوڑیوں کے مول بیچ بیچ کر اپنا گھر بھر رہے ہیں۔ اس صورتِ حال کے ہوتے ہوئے آخر کون سی بنیاد پر اس سے ایک دوسرے پر قیاس کیا جاسکے یا ایک کا حکم دوسرے پر لگایا جاسکے، اور اگر لگایا جائے گا تو اس غیر معقول قیاس کو قیاسِ فاسد یا قیاسِ مع الفارق کہنا بھی قیاس کی توہین ہوگا کہ کم سے کم اس پر نام تو قیاس کا آجائے گا۔ پس یہ نام کا بھی قیاس نہیں بلکہ محض ذہنی اختراع اور ناتر بیت یافتہ دماغوں کے وسوسوں کا مجموعہ ہے، جس کا نہ واقعات سے تعلق ہے نہ عقل و فطرت سے کوئی لگاؤ۔

غور کیا جائے کہ جب نکاح اور آپسی سمجھوتہ میں سرسری طور پر ایک قلیل العلم طالب علم تک کے ذہن میں دو درجن فروق آسکتے ہیں تو محقق علماء کا مقام تو کہیں زیادہ بلند اور ارفع ہے۔ وہ اس سے بھی زیادہ گہرے اور دقیق فروق نکال کر پیش کر سکتے ہیں اس کے بعد بھی نکاح اور سمجھوتہ کو ایک یا یک جنس یا متحد الحکم کہہ کر حقِ نکاح و طلاق میں زن و شوہر کو مساوی کہنے کی جسارت وہی لوگ کر سکتے ہیں جنہیں عقل کی آنکھ تو بجائے خود ہے پیشانی کی آنکھ بھی نہ ملی ہو۔

اس لئے بطور نتیجہ بحث یہ کہا جاسکتا ہے کہ مساوات پسندوں کے لئے نکاح کو آپسی سمجھوتہ کہنے کی بنیاد ان دونوں کا نوعی اشتراک ہی ہو سکتا تھا، سوجب اس اشتراک کی بنیاد ہی منہدم ہوگئی تو نکاح و طلاق میں زن و شوہر کی مساوات کا قصہ بھی پادر ہوا ہو گیا، یعنی اس کھوکھلی بنیاد پر حقوق کی یہ بنیاد ہی منہدم ہوگئی اور نکاح و معاہدہ دو درجن فروق سے بالکل الگ الگ ثابت ہوئے تو ان کے ایک ہونے پر جو نکاح و طلاق میں یکسانی کی تعمیر کھڑی کی گئی تھی وہ خود ہی اپنی چھتوں اور دیواروں سمیت زمین پر آگری، اور مدعیانِ مساوات اس تعمیری سائے کے بجائے تپتی دھوپ میں کھڑے رہ گئے جن کے لئے کوئی سایہ باقی نہ رہا اور نہ سہارا۔

خلاصہ یہ نکل آیا کہ نکاح کو معاہدہ باہمی یا آپسی سمجھوتہ کہنا سرتاسر باطل، مخالف عقل و فطرت اور طبعِ سلیم کے قدرتی تقاضوں کے منافی ہی نہیں بلکہ ایک مفسدانہ تخیل ہے جو اصطلاحی مساوات کے زبان زد نعروں سے مرعوب ہو کر یا اغراض سے مغلوب ہو کر فاسد ذہنوں میں بٹھلا دیا گیا ہے، جس کی پشت پر نہ کوئی شرعی حجت ہے نہ عقلی برہان، بلکہ صرف اپنے خسیس منصوبوں میں اٹکی ہوئی ایک تنگ نظری اور تنگ ذہنی ہے جسے شیطان نے مزین کر کے حجت کی صورت سے دکھلا رکھا ہے۔
وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ۔

مساوات پسندوں سے ایک سوال

اس لئے کیا اب میں سوال کنندوں سے یہ پوچھ سکتا ہوں کہ مساوات پرستوں کا یہ ہی وہ فاضلانہ فارمولا ہے جس کی دنیا کو دعوت دی جا رہی ہے؟ جس کے حسن و جمال پر فریفتہ ہو کر قرآن و سنت اور فقہ میں ترمیمات تک کے خیالات کھپائے جا رہے ہیں؟ اور جس کی تنگ دامانیوں کو وسعت کا نام دے کر علماء کو تنگ نظر، تنگ خیال اور تنگ ذہن ہونے کے طعنے دیئے جا رہے ہیں؟ اگر اس وسعت نظری کے یہی وسیع اور مبارک آثار ہیں جن کا یہ ایک اجمالی نقشہ اوپر پیش کیا گیا ہے کہ تنگی سے سوسائٹی کی فراخی ضیق سے، اور معاشرہ کی پاکیزگی ناپاکی سے تبدیل ہو جائے، تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک کتیا کو بھینس سمجھ کر اس کا دودھ پینے لگے اور اسی کو بھینس سمجھ کر اصلی بھینس کے جثہ میں ترمیم کے جذبہ سے اسے کتیا بنانے کی فکر میں لگ جائے، اور جب اسے اس بھینس کا پتہ دیا جائے تو پتہ دہندہ کو تنگ حوصلہ و تنگ ذہن اور تنگ نظر کہہ کر دل کی بھڑاس نکالنے لگے تو دنیا آخر اس کے حق میں کیا فیصلہ دے گی؟ یہی کہ اسے کتیا کی دُم سے باندھ کر بھینس کا رسہ اس کے ہاتھ سے کھینچ لے گی اور وہ صحیح دودھ سے ہمیشہ کیلئے محروم رہ کر اس کتیا ہی کے دودھ سے پلتا رہے گا جس سے وہ کتیا ہی کے اوصاف سے متصف ہو کر انسانی بولی بولنے کے بجائے کتیا ہی کی بولیاں بولتا رہے گا۔ والعیاذ باللہ

اس لئے ہم نے ان دو درجن وجوہ فرق سے نکاح اور سمجھوتوں کا فرق واضح کرتے ہوئے یہ نمایاں کر دیا ہے کہ نکاح اور آپسی سمجھوتہ ایک یا یک جنس یا یک نوع نہیں کہ ان میں باہم کوئی کسی درجہ کا بھی قرب و اشتراک ممکن ہو۔

اصلِ سوم

وضعِ بے محل

سوالات میں پیش کردہ شکوک و شبہات کی تیسری بنیاد وضعِ بے محل ہے یعنی کسی اچھی چیز کو غیر محل میں استعمال کر کے اس محل و موقع ہی کو بھدا بنادیا جائے اور اچھی چیز کو بھی برا کر دکھایا جائے۔ چہرے کی سفیدی اور سر کے بالوں کی سیاہی دونوں اپنی اپنی جگہ فطری حسن ہیں لیکن اگر محل تبدیل کر کے بالوں کی سیاہی چہرے پر مل دی جائے اور چہرے کی سفیدی بالوں میں منتقل کر دی جائے تو یہی بدنمائی کی بدترین مثال بن جائے گی کہ نہ سفیدی و سیاہی قابلِ مدح رہے گی نہ ان کے بدلے ہوئے مواقعِ استعمال قابلِ تعریف رہیں گے۔

ٹھیک اسی طرح مساواتِ انسانی انسانوں میں حسن و کمال ہے لیکن اگر یہی مساوات زن و شوہر میں قائم کر دی جائے تو اس کی بدنمائی اور بداطواری کی وہی مثالیں سامنے آئیں گی جس کی قدرے تفصیل آپ کی نظر سے گزر چکی ہے، جس سے نہ صرف منزلی زندگی ہی بدنما اور تباہ ہو جائے گی بلکہ پورے اسلامی معاشرے کا حسن ہی ختم ہو جائے گا۔

غور کیا جائے تو مدعیانِ مساوات کا بھی وہ مخفی منصوبہ جس کے لئے یہ فقہی اور دینی مسائل کی ترمیم کا قضیہ اٹھایا جا رہا ہے تاکہ مساوات کے خوشنما عنوان سے ایک طرف تو سادہ لوح عوام کو فریب میں مبتلا کر کے انھیں نہ صرف شرعی نکاح و طلاق ہی سے بلکہ اس راستہ سے مسلم معاشرے سے ہی بیزار بنایا جاسکے جس سے وہ باسانی مسلم پرسنل لاء سے ہی ہٹ کر رسول کوڈ کی گود میں جا گریں اور دوسری طرف طبقہٴ نسواں کو یہ عار دلا کر مشتعل کیا جاسکے کہ نکاح و طلاق کے حقوق پر مردوں نے بلاوجہ غاصبانہ قبضہ کر کے عورتوں کو بے دست و پا بنا رکھا ہے، جس سے روز بروز عورتیں پستی اور ذلت کے غار میں گرتی چلی جا رہی ہیں، جب تک وہ اس صریح ظلم کے خلاف علمِ بغاوت بلند نہ کریں گی ان کی یہ پستی مبدل بہ عزت نہ ہو سکے گی۔ اس لئے ضرورت ہے کہ اس تیسری بنیاد کی حقیقت بھی

واشگاف کی جائے تاکہ اس مساوات کے نام پر فریب کا جو جال بچھایا گیا ہے اور اسکے بے محل استعمال سے غلط کو صحیح اور صحیح کو غلط دکھلانے کی جو سازش و سعی کی جا رہی ہے وہ بھی کھل کر وضع الشیء فی غیر محلہ نکلے۔

مساوات کی شرعی حیثیت

جہاں تک انسانی مساوات کا تعلق ہے وہ بلاشبہ انسانوں کا ایک ایسا فطری حق اور پاکیزہ اصول ہے کہ کوئی بھی انسانی طبقہ جس کی فطرت بیمار ہو کر ناقابلِ علاج نہ ہو چکی ہو، اس سے انکار نہیں کر سکتا۔ دین تو بجائے خود ہے دنیا کا بھی کوئی انسانی گروہ اور بشری حلقہ اس فطری حق سے دست بردار ہونے کے لئے تیار نہیں ہو سکتا۔ آج کے غیر متوازن دور میں بھی حکومتیں اور قومیں جب اپنا سر اونچا کرنا چاہتی ہیں تو مساوات کا جاذبِ قلوب نعرہ لگا کر اور یہ کہہ کر سر اونچا کرتی ہیں کہ ان کی اور انکے قانون کی نگاہ میں سارے انسان برابر اور سب کے انسانی حقوق یکساں ہیں، جس میں مذہب و ملت کی کوئی تخصیص نہیں۔ کوئی عالم ہو یا جاہل، ذکی ہو یا غبی، فقیر ہو یا غنی، شہری ہو یا دیہاتی، بوڑھا ہو یا جوان، مرد ہو یا عورت، ملکی تمدنی حکومتی قانون اور انسانی حقوق میں سب برابر اور یکساں ہیں۔

ظاہر ہے کہ انسان کا یہ ایک فطری جذبہ ہے جسے اسلام کبھی نظر انداز نہیں کر سکتا تھا کہ اس کا موضوع ہی فطری جذبات کو مٹانے یا دبانے کے بجائے ٹھکانے لگانا ہے، بلکہ نظر انصاف سے دیکھا جائے تو یہ انسانی مساوات کا نعرہ ہی اسلام نے لگایا ہے، ورنہ عام طور پر دنیا اونچ نیچ اور نا برابری کا شکار بنی ہوئی تھی۔ اسلام نے نہ صرف یہ نعرہ ہی لگایا ہے بلکہ اس کی تکمیل بھی کی ہے اور اس کی حدود و شروط اور مواقع استعمال کا مکمل پروگرام بھی دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔

دینی مقامات اور مذہبی فرائض ہوں یا دنیوی معاملات اور معاشرتی واجبات سب میں مرد و عورت کا استحقاق یکساں قائم کیا ہے اور سب کو برابر سربراہان میں ترقی کے مواقع دیئے ہیں۔ دینیات کو لو تو جو عقیدہ و عمل مرد کے لئے ہے وہی عورت کے لئے بھی ہے، اسلام و ایمان، عبادت و طاعت، صدق و صفا، صبر و رضا، خشوع و خضوع، صدقہ و خیرات، صلوٰۃ و صوم، عفت و پاکدامنی،

ذکر و فکر جو مرد کے لئے ہے وہی عورت کے لئے بھی ہے۔ پھر اس پر مغفرت و اجر کے جو وعدے مرد کے لئے ہیں وہی عورت کے لئے بھی ہیں جیسا کہ آیت کریمہ اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ سے واضح ہے، جس میں تمام دینی مقامات کا استحقاق بصراحت مرد و عورت یکساں رکھا گیا ہے۔ اسی طرح تعلیم و اخلاق کی تربیت اور ٹریننگ اور ان میں انتھک بڑھتے رہنے کے مواقع حتیٰ کہ ولایتِ کاملہ تک پہنچ جانے کے مقامات میں مرد و عورت یکساں رکھے گئے ہیں۔ اس کا یہ اثر ہے کہ اسلام میں مردوں کے دوش بدوش ہزار ہا عورتیں عالمہ و فاضلہ، محدثہ و فقیہہ، ادیبہ و شاعرہ اور صوفی و صافی بنیں جن پر مستقل کتابیں لکھی گئیں اور ان فاضل عورتوں کی سوانح عمریاں مرتب ہوئیں۔

پھر جس طرح ان معروفات میں مرد و عورت برابر کے حقدار بنائے گئے اسی طرح منکرات سے بچنے اور ان کے ارتکاب پر سزا و تعزیر میں بھی سب برابر ہی رکھے گئے۔ جھوٹ، غیبت، افترا و بہتان چغل خوری و فریب کاری، قتل و غارت گری، زنا و شراب خواری، قمار بازی، فحش و بے حیائی، سفہ پن اور عریانی وغیرہ جرائم جس طرح مرد کے لئے ممنوع ہیں اسی طرح عورت کے لئے بھی حرام کئے گئے، اور ان کے ارتکاب پر جو حدود و تعزیرات عائد کی گئیں وہی عورتوں پر بھی لاگو ہوئیں۔

پھر نہ صرف دیانات و اخلاق بلکہ معاملات و معاشرت وغیرہ میں بھی مرد و عورت کا یکساں ایک ہی قانون ہے، مال و دولت، ساز و سامان، نقد و جوہرات، زمین و جائداد، کھیتی اور باغات کی ملکیتیں نیز وسائلِ معاش، تجارت و زراعت، صنعت و حرفت اور تمام جائز پیشوں اور فنون کی مہارت اور ان سے حسبِ حال انتفاع میں جیسے مرد آزاد ہے ایسے ہی عورت پر بھی کوئی روک ٹوک نہیں اور ہر ایک اپنے کسب و اکتساب کے ثمرہ کا خود ہی مالک رکھا گیا ہے۔ قرآنِ حکیم کی عمومی ہدایت ہے کہ:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ

فَضْلِهِ اِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا.

مردوں کے لئے ان کے کسب کا حصہ ہے اور عورتوں کے لئے ان کے کسب کا، تم اللہ سے (کسب کے

راستہ سے) اس کا فضل مانگتے رہو، وہ تم سب پر (یکساں) رحیم (اور مہربان) ہے۔

پس مرد کو یہ حق نہیں کہ عورتوں کی ملک یا ان کے کسی کماے ہوئے مال پر دانت رکھے یا دباؤ سے اس پر قبضہ جما بیٹھے، حتیٰ کہ بیوی کی ذاتی املاک کے علاوہ جسے وہ اپنے میکہ سے لائی ہو یا اپنی محنت سے خود پیدا کیا ہو، یا خود خاوند بھی اگر کسی شے کا بیوی کو مالک بنا دے تو بغیر اس کی رضا یا بغیر کسی شرعی وجہ کے اسے بھی لے لینے کی اجازت نہیں دی گئی۔ پھر جس طرح وہ اپنے کسی تلف کردہ حق پر عدالت کا دروازہ کھٹکھٹا سکتا ہے ایسے ہی عورت بھی اس بارے میں خود مختار ہے، اس موقع پر ممکن تھا کہ شوہر کہ یہ غلط فہمی پیدا ہو جاتی کہ جب بیوی اس کے زیر کفالت اور تحت قبضہ ہے تو اس کی املاک بھی اور بالخصوص جو خاوند ہی نے اسے ہبہ کی ہیں اس کے زیر قبضہ ہونگی اور اسے ان میں تصرف کا حق حاصل ہوگا، تو قرآن کریم نے خاص طور پر اس تخیل کا رد کرتے ہوئے فرمایا کہ:

وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَّا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ.

اور ان عورتوں (بیویوں) کو قید مت کرو کہ جو کچھ تم لوگوں نے انھیں دیا ہے اس میں کا کچھ حصہ وصول کر لو، مگر یہ کہ وہ عورتیں کوئی کھلی ناشائستہ حرکت (جیسے دودن و نافرمانی یا کھلی بد خلقی اور کج روی) کریں۔

اس سے صاف واضح ہے کہ شوہر کی طرف سے زوجہ کو دیا ہوا مال بھی مثل مہر وغیرہ عورت کی ملک ہو جاتا ہے جس میں خاوند کو چھینا جھپٹی کا قطعاً کوئی حق نہیں۔ اس سے عورت کا حق ملکیت ویسا ہی مستقل ثابت ہوتا ہے جیسا خاوند کا خود اپنی املاک پر ہوتا ہے۔ رہا یہ کہ کسی کھلی ناشائستہ حرکت پر اسے دیا ہوا مال اس سے واپس لے لینا ملک میں تصرف نہیں بلکہ ازالہ ملک ہے جو بطور سزا و تعزیر کے ہے، یعنی دیئے ہوئے مال کو اس کی ملک سے نکال لینا ہے نہ کہ مملوک رہتے ہوئے اس میں تصرف کرنا ہے، اور وہ بھی باجائز قرآنی ہے نہ کہ شوہر کا جذباتی حق۔

بالفاظِ دیگر جس خدا نے شوہر کے عطیہ سے شوہر کی ملک اٹھا کر بیوی کی طرف منتقل فرمادی تھی اس خدا نے اس صورت میں بیوی کی ملک اٹھا کر پھر شوہر کی طرف منتقل کر دی کہ ہر چیز اسی کی ملک ہے خواہ بلا واسطہ عبید ہو یا بواسطہ عبید، پھر دوسری جگہ عورت کی ملکیت کے استقلال کے بارے میں عام الفاظ میں فرمایا گیا کہ مہر ہو یا ہبہ جب دیدیا جائے تو شوہر کو خود سے یہ سمجھ کر واپس لینا جائز نہیں کہ وہ شوہر ہے اور شوہر کو جب بیوی پر اقتدار و تصرف حاصل ہے تو بیوی کی املاک پر بھی علی الاطلاق

حق تصرف حاصل ہوگا۔ فرمایا:

وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ أَحَدًا هُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا

مِنْهُ شَيْئًا.

اور اگر تم بجائے ایک بیوی کے دوسری بیوی کرنا چاہو اور تم اس (پہلی) کو انبار کا انبار مال (مہر یا غیر مہر) دے چکے ہو تو اس میں سے (طمع و لالچ سے یہ سوچ کر کہ پہلی کو دیئے ہوئے میں سے لے کر دوسری کا مہر ادا کریں گے) کچھ بھی مت لو۔

اس کا حاصل یہی ہے کہ ادا شدہ مہر یا بطور محبت و مواسات دیا ہوا مال کتنا بھی زیادہ ہو تمہیں محض زوجیت کے اقتدار سے یہ حق نہیں پہنچتا کہ اسے واپس لے لو، جب کہ وہ اس کی ملک ہو چکا ہے۔ اس سے صاف واضح ہے کہ عورت کا حق ملک بھی مرد کے حق ملک کی طرح مستقل ہے۔

غرض اسلام نے ہر ایک کے حق ملک کو مساویانہ طرز پر مستقل قرار دے کر زن و شوہر میں سے کسی کو کسی کے حق میں زبردستی کی مداخلت کا کوئی حق نہیں دیا، جو اسلام کی مساوات پسندی بلکہ مساوات آفرینی کا واضح نشان ہے۔ پھر اسی طرح وراثت میں مرد و عورت کا یکساں استحقاق قائم کیا گیا، حصوں اور مقداروں کی کمی بیشی دوسری چیز ہے جو خود مردوں میں بھی حسب قرب و بعد رکھی گئی ہے، لیکن نفس وراثت اور اس کے حق دار ہونے میں مرد و عورت میں کوئی تفاوت نہیں، یہ نہیں کہ ماں باپ وغیرہ کے ترکہ میں نرینہ اولاد تو وارث ہو اور دختری اولاد نہ ہو، بلکہ حسب درجہ استحقاق وراثت میں برابر کے حق دار رکھے گئے ہیں۔ ارشاد حق ہے:

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ

الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ، نَصِيبًا مَّفْرُوضًا.

مردوں کے لئے بھی حصہ ہے اس چیز میں سے جس کو ماں باپ اور نزدیک کے قرابت دار چھوڑ

جائیں، اور عورتوں کے لئے بھی حصہ ہے اس چیز میں سے جس کو ماں باپ اور نزدیک کے قرابت دار چھوڑ

جائیں۔ خواہ وہ چیز قلیل ہو یا کثیر، حصہ قطعاً۔

اسی طرح انسانی احترام میں مرد و عورت یکساں ہیں، کسی کی بے حرمتی کسی کے لئے حلال نہیں

رکھی گئی۔ عورت اگر ماں ہے تو اس کے قدموں کے نیچے جنت بتلائی گئی، اگر بیٹی ہے تو اسے باپ کی

حسنت میں شمار کیا گیا، اگر بیوی ہے تو حسنِ اخلاق کے ساتھ اس کی دلداری واجب قرار دی گئی، اگر بہن ہے تو اس کی مواسات و مدارات ضروری قرار دی گئی، جس طرح سے کہ مرد بحیثیت باپ، بیٹا، بھائی اور زوج وغیرہ ہونے کے حسبِ درجات و مراتب احترام و اکرام کا حق دار رکھا گیا ہے۔ پس جو حقوقِ انسانیت مرد کو حاصل ہیں وہی عورت کو بھی ملے ہوئے ہیں۔

غرض قانون، تعلیم، اخلاق، معاشرت، معیشت، مال و متاع، جائیداد، زمین، باغ، املاک کسب و ہنر اور وسائلِ معاش وغیرہ میں جو آزادی مرد کے لئے ہے وہی عورت کے لئے بھی تسلیم کی گئی ہے۔ یہی وہ انسانی مساوات ہے جس میں اسلامی اصول پر مرد و عورت میں اونچ نیچ یا امتیازی سلوک جائز نہیں رکھا گیا بلکہ اس مساوات کو واجبات میں شمار کیا گیا ہے، کیونکہ اس کا معیار انسانیت ہے جو مرد و عورت دونوں میں یکساں ہے، جو صرف محمود و مستحسن ہی نہیں بلکہ شرعاً مطلوب اور دنیا کی اقوام کا مابہ الفخر ہے۔

لیکن اگر اسی مساوات کو عام بنا کر اس کا استعمال منصبوں اور عہدوں میں بھی شروع کر دیا جائے تو یہی مساوات پھر انتہائی مذموم، بھدی اور قابلِ ملامت بھی بن جاتی ہے، کیونکہ منصبوں اور ذمہ داریوں کی تقسیم محض انسانیت کے معیار سے نہیں ہوتی بلکہ اہلیت و قابلیت اور خلقی قوت و طاقت وغیرہ کے معیار سے ہوتی ہے۔ آپ نے کہیں نہ دیکھا نہ سنا ہوگا کہ کسی ادارہ یا اجتماعی انجمن یا سرکاری حلقہ کا سربراہ کسی نابالغ بچہ یا نا تجربہ کار بے پڑھے لکھے نوجوان کو محض یہ کہہ کر بنا دیا گیا ہو کہ آخر وہ بھی تو انسان ہی ہے اور انسان انسان سب برابر ہیں، یا کسی بلند احمق کو قوم کا سردار یہ کہہ کر چن لیا گیا ہو کہ وہ انسان ہے جس کی انسانیت میں کسی کو کلام نہیں ہے، یا گورنری کی کرسیاں اور ملک کی ذمہ داریاں کسی جاہل، گنوار دیہاتی کو سونپ دی گئی ہوں کہ وہ بھی عام انسانوں جیسا ایک انسان ہے۔

اگر عہدوں اور منصبوں کے دائرہ میں مساوات کے علمبردار اس مساوات و جمہوریت کا نعرہ لگا کر عہدے دیئے جانے کے لئے ایچی ٹیشن شروع کر دیں کہ آخر ان گنواروں کو گورنریا وزیراعظم یا پریسیڈنٹ کیوں نہیں بنایا جاتا جب کہ انسان انسان سب برابر ہیں، تو شاید یہی جمہور جن کے بل بوتے پر وہ ایسا نامعقول مطالبہ کریں گے ان کی گوشمالی کے لئے کھڑے ہو جائیں گے اور یہی جواب

ہوگا کہ عہدے اور منصب، ذمہ داریاں اور سربراہیاں محض انسانیت کے معیار سے تقسیم نہیں ہو سکتیں، بلکہ اہلیت و قابلیت اور مخصوص احوال و اوصاف، معاملہ فہمی، دانائی و توانائی، خلقی وضع و ساخت، قدرتی اوضاع و اطوار اور اکتسابی افعال و قویٰ کی قوت و ضعف کے معیار سے دی جاتی ہیں، اور جب ان اوصاف کی تقسیم میں قدرت ہی نے مساوات نہیں رکھی تو پھر تفویضِ عہدہ جات میں یہ مساوات کہاں سے آجائے گی؟

قابلِ غور بات

اس فطری اور مسلمہ کل معیار کو سامنے رکھ کر آخر اس پر کیوں غور نہیں کیا جاسکتا کہ زن و شوہر انسانیت اور انسانی حقوق میں تو مساوی اور برابر ہوں بلکہ زن و شوہر بن جانے کے بعد بھی یکساں اور برابر ہی رہیں، لیکن علاقہ زوجیت کے منصبوں اور ذمہ داریوں کیلئے ان میں تفاوت اور نابرابری بھی رہے جو مساوات کے منافی نہیں۔ وجہ ظاہر ہے کہ علاقہ زوجیت دنیا میں انسانیت یا انسانی حقوق بانٹنے کے لئے وضع نہیں کیا گیا کہ یہ حقوق تو زوجین کو زوجیت سے پہلے بھی حاصل تھے اور بعد میں بھی برقرار رہتے ہیں، بلکہ وہ خانگی زندگی کے نظم و نسق اور اس نظم کے مناسب حال منصبوں اور ذمہ داریوں کی تقسیم کے لئے وضع کیا گیا ہے، جس سے بقائے نسل، سکون و مودتِ قبائلی، وحدتِ باہمی، اتحاد و یگانگت اور دوسرے کتنے ہی اخلاقی و معاشرتی مقاصد متعلق ہیں جن کا معیار تنہا انسانیت نہیں بلکہ اس کے ساتھ زوجین میں سے ہر ایک کے مناسب حال خلقی وضع و ساخت، قدرتی ملکات و قویٰ و متعلقہ افعال کی قوت و قابلیت درکار ہے۔

اس قدرتی اصول اور فطری معیار سے جب زن و شوہر کو دیکھا جائے گا تو اس علاقہ زوجیت کی رو سے ان میں مساوات و برابری کا کوئی امکان تک بھی محسوس نہ ہو سکے گا، کیونکہ ان منصبوں کے لحاظ سے زن و مرد کے خلقی اوضاع و اطوار اور طبعی اوصاف و جذبات ایک کے دوسرے سے بالکل جدا بلکہ آپس میں متضاد ہیں، کیونکہ مرد کی جنس کو ظاہر و باطن، تن و توش، عقل و ہوش، وضع و ساخت، میلان و رجحان، ہمت و قوت، فہم و فراست، رعب و ہیبت، حلم و برداشت، صبر و ثبات، مدافعت و مقاومت، تدبیر و تصرف، کفالت و تربیت، غلبہ و فعالیت، دور بینی اور عاقبت اندیشی کی جو قوتیں دی گئی ہیں وہ

عورت کو نہیں ملیں، اور عورت کی جنس کو خلقی طور پر حسن و جمال، زینت و نزاکت، ناز و انداز، رنگینی و تلون، دلربائی و دل ستائی، محبوبیت و مرغوبیت، جذبات انگیزی اور رومان پروری اور ساتھ ہی ذاتی حد تک خود بینی و خود ستائی، نا سمجھی اور کم فہمی، نقصان دین و نقصان عقل، مغلوبیت و بے صبری، احتیاج و انفعالیّت، احساسِ کمتری و کہتری، خوئے لعن و طعن اور جزوی جزوی امور پر ضد اور ہٹ و غیرہ کی جو صفات دی گئی ہیں وہ مرد سے دور تر ہیں۔

جس کے معنی یہ ہیں کہ ایک بلحاظ اوصاف قوت کا حامل ہے اور ایک کمزوریوں کا مجموعہ ہے، تو خود اندازہ کیا جائے کہ جب خانگی منصب اور تفویض ذمہ داری کا معیار ظاہر و باطن کے بھی متقابل اوصاف ہیں محض انسانیت نہیں تو منزلی زندگی میں یہ متقابل صفات خود اپنے مناسب حال جن ذمہ داریوں اور عہدوں کو فطرت کی زبان سے مانگیں گے وہی ذمہ و عہدہ انہیں دیا جانا عین فطرت ہوگا۔ اور سب جانتے ہیں کہ قوت کے اوصاف طبعی طور پر غلبہ و حکومت کے مقتضی ہوتے ہیں اور ضعف کے احوال طبعی طور پر محکومی اور اطاعت کے مقتضی، اس لئے منزلی زندگی میں مرد کو اس کے اوصاف قوت و کمال کی وجہ سے حکومت کا منصب سپرد ہوا جو عین فطرت کا تقاضہ ہے۔ اسی لئے قرآن کی زبان میں شوہر کو قوام کہا گیا اور زوجہ کو مطیع پکارا گیا۔ ایک ان میں فاعل کا درجہ رکھتا ہے اور ایک منفعل کا، ایک غالب کا اور ایک مغلوب کا، ایک مؤثر کا اور ایک متاثر کا، ایک القاء شے کا اور ایک محل القاء کا، ایک تخم ریزی کا آسمان ہے اور ایک تخم پذیری کی زمین، ایک کاشتکار ہے اور ایک کھیتی، ایک کفیل مصارف ہے اور ایک مکفول مصارف، تو فطرت کو سامنے رکھ کر سوچا جائے کہ کیا کھیتی اور کاشتکار برابر ہیں؟ اور کیا زمین کو کاشتکار پر حکمرانی دی جاتی ہے؟ یا قصہ برعکس ہوتا ہے۔ کیا منفعل اور مغلوب کو فاعل اور غالب پر تسلط دیا جاتا ہے یا اس کے برعکس معاملہ کیا جاتا ہے؟ کیا کفیل کو مکفول پر غلبہ دیا جاتا ہے یا معکوس برتاؤ ہوتا ہے؟ اگر برعکس معاملہ ہی فطرت کا تقاضہ ہے تو شوہر و زوجہ میں یہ فطری معاملہ آخر کیوں باور نہیں کیا جاتا؟ جب کہ ان میں بھی فاعل و منفعل، کفیل و مکفول اور مؤثر و متاثر کی نسبت مشاہدہ ہے، جو کسی دلیل کی محتاج نہیں۔

مساواتِ مرد و زن کا صحیح مفہوم

البتہ مساواتِ مرد و زن سے بھی انکار نہیں، لیکن وہ عام انسانی اور قانونی حقوق میں ہوتی ہے نہ کہ ان مناصب و عہدہ جات کی تقسیم میں جو علاقہ زوجیت میں منزلی زندگی کے لئے درکار ہیں، دونوں حقوق اپنی اپنی جگہ فطری ہیں مگر محل دونوں کے الگ الگ ہیں، ایک قانونی حقوق ہیں جو مساوی ہیں اور ایک منصبی حقوق ہیں جو متفاوت، ایک دوسرے سے الگ اور جدا ہیں۔ دونوں مقاموں کو مساوات کی ایک ہی لاٹھی سے ہانک دینا آخر دنیا جہان سے الگ کون سی فطرت کا تقاضہ ہے؟ ممکن ہے کہ مدعیانِ مساوات اپنے گھروں میں اس وضع غیر فطری کو پسند فرماتے ہوں کہ مرد تو زن مرید ہو اور عورت ہر جائی، تو وہ پسند فرمائیں، لیکن کسی باہوش اور سلیم الفطرت انسان سے یہ توقع کیسے کی جاسکتی ہے؟

پس جو لوگ مساوات کا نام لے کر فرقِ مراتب کو کالعدم کر دینا چاہتے ہیں یا فرقِ مراتب کو قائم رکھ کر مساوات کو میٹ (مٹا) دینے کی فکر میں ہیں وہ دونوں فطرت سے برسرِ پیکار ہونے کے علاوہ نہ مساوات کی حقیقت سے آشنا ہیں اور نہ فرقِ مراتب کی واقعیت سے باخبر۔ ان میں ایک طبقہ مصداق ہے اس کا کہ: ع

ملحد است آنکہ مساوات بشر را بر کند

اور ایک طبقہ مصداق ہے اس کا کہ: ع

گرفرقِ مراتب نکنی زندیقی

ایک الحاد کا شکار ہے، اور ایک زندیقیت کا، نہ وہ فطرت پر ہے اور نہ یہ فطرت پر۔ دونوں ہی وضع غیر فطری کے رسیا بنے ہوئے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ مساوات بلاشبہ فطری حق اور انسان کا ایک طبعی نعرہ ہے لیکن اس فطری نعرہ کو اس کے صحیح مقام پر استعمال کرنے کے لئے ہی فطری فہم و فراست کی بھی ضرورت ہے۔ تلوار بلاشبہ کاٹ کرنے میں فطرتاً اپنی نظیر نہیں رکھتی مگر اس کے لئے ہاتھ بھی ویسا ہی فطری اور فنی ہونا چاہئے جیسا تلوار کا جو ہر فطری ہے۔ اگر یہی قاطع تلوار کسی بچے کے ہاتھ میں دے دی جائے تو اس کی وہ کاٹ کرنے کی فطرت نہیں بدلے گی لیکن نادان بچہ کا ہاتھ پڑ جانے سے خدا جانے کس کس بے گناہ کا خون بہہ جائے گا اور کتنوں ہی کے لئے ناقابلِ تلافی ماتم کا ذریعہ ثابت ہوگا۔ البتہ وہی تلوار اگر صاحبِ فن اور جوہر شجاعت و عقل سے آراستہ انسان کے ہاتھ میں ہوگی جو فن

دانی کے ساتھ ساتھ دوست و دشمن، محل و موقع اور وقت و مقام کی شناخت بھی رکھتا ہے تو یہی تلوار کتنوں ہی کے لئے ذریعہ انبساط اور وسیلہ فتح و ظفر ثابت ہوگی۔

پس انسانی مساوات حق، عین فطرت اور بلاشبہ ناگزیر، لیکن اسے اسی کے محل پر چسپاں کرنے اور اس کا موقع محل پہچاننے کی تمیز اس سے بھی زیادہ بڑی فطرت ہے جو فطرت اللہ سے نکل کر آئی ہو، ورنہ ”تیغ بدست راہزن“ یا ”شمشیر بدست طفل“ کا مضمون ہوگا جس کا خسارہ ناقابل تلافی ہوگا۔

دوائیں بلاشبہ باذن خداوندی مؤثر ہیں اور امراض کا وجود بھی حکمتِ خداوندی اس متغیر عالم میں ضروری ہے لیکن دوا و مرض کی تشخیص، دوا کی مریض کے مزاج اور حالت سے مطابقت اور ساتھ ہی وقت و محل اور مقدار کی پہچان صاحب فن طبیب ہی کر سکتا ہے نہ کہ کوئی نا آشنائے فن، یا رستہ چلتا آدمی۔ اگر یہی مؤثر دوائیں بلا تشخیص مرض و مزاج اور بلا نبض شناسی کسی اناڑی کے ہاتھ سے بٹوادی جائیں تو یہی دوائیں حیات کے بجائے موت کا سبب بن جائیں گی۔

اسی طرح مساوات کا نعرہ لگانے والوں کا نعرہ مساوات اپنی ذات سے درست، لیکن جس محل پر وہ اس نعرہ کو چسپاں کرنا چاہتے ہیں جیسے نکاح و طلاق میں مرد و عورت پر، تو یہ بلاشبہ ”تیغ بدست راہزن“ کا مصداق ہے۔ یہ مدعیان مساوات مرد و عورت کی صنعتی خصوصیات سے بظاہر نا آشنا اور دین اور مسائل دین اور ان کے مواقع استعمال سے اتنے ہی ناواقف اور بیگانہ و بے شعور ہیں جتنا کہ ایک شمشیر بدست پہلوان کے سامنے ایک نابالغ بچہ یا ایک حاذق طبیب کے سامنے ایک اناڑی دوا فروش اور جاہل راہگیر ہو سکتا ہے۔

چنانچہ ان کے اٹھائے ہوئے سوالات اور ابھارے ہوئے شکوک و شبہات سے صاف ظاہر ہے کہ مدعی نکاح و سمجھوتہ کے فرق تک سے ناواقف یا مساوات کی حقیقت اور اس کے مواقع استعمال سے یکسر نابلد، نکاح و طلاق کے شرعی مفہوم سے بے خبر اور جمہوریت کے لفظ کے سوا خود اس کی حقیقت و معنویت سے ہی قطعاً نا آشنائے محض ہیں، تو وہ مساوات کے جوہر کو اس کے واقعی سانچوں میں کیا ڈھال سکیں گے، اور ڈھالیں گے تو ایسا ہی ہوگا جیسے گدھے کے قالب میں ہاتھی کی روح پھونکنے کی کوشش کی جائے کہ نہ ہاتھی ڈھلے گا اور اوپر سے گدھا بھی ہاتھ سے جاتا رہے گا۔

الحاصل مساواتِ انسانی اور چیز ہے اور فرقِ مراتب اور چیز۔ مگر ساتھ ہی ان دونوں میں کوئی تضاد اور تعارض بھی نہیں کہ ایک سے دوسرے کی نفی ہوتی ہو، بلکہ یہ دونوں ایک محل میں اپنی اپنی نوعیت کے مناسب شان جمع بھی ہو سکتے ہیں اور قدرت نے انھیں جمع کر بھی دیا ہے۔

باپ بیٹا انسانیت کی حد تک تمام انسانی حقوق میں باہم برابر ہیں لیکن رتبہ و درجہ اور ان کے لحاظ سے ان میں زمین و آسمان سے بھی زیادہ فرق ہے۔ ایک اصل ہے ایک فرع، ایک میں غناء ہے اور ایک میں احتیاج۔ حاکم و محکوم، استاد و شاگرد، شیخ و مرید اور مربی و مربوب سب کے سب عام انسانی اور قانونی حقوق میں برابر ہیں لیکن منصب و مقام کے لحاظ سے ایک آسمان ہے اور ایک زمین، ایک مؤثر ہے اور ایک متأثر، اس لئے ایک واجب العظمت ہے اور ایک واجب الشفقت، ایک واجب الحکومت ہے اور ایک واجب الاطاعت۔

پس بیانِ مساوات اور فرقِ مراتب یہ دونوں ایک محل میں جمع ہیں مگر جہت اور حیثیت جدا جدا ہونے کی وجہ سے کوئی ایک دوسرے سے متضاد نہیں، اگر ان میں تضاد ہوتا کہ ایک سے دوسرے کی نفی ہو جاتی تو یہاں ان کے جمع ہونے کی کوئی صورت نہ تھی۔

ٹھیک اسی طرح زوج اور زوجہ عام انسانی اور قانونی حقوق میں برابر ہیں، خواہ وہ دنیوی حکومت کا آئین ہو یا دینی احکام کا، قانون کہ جو ایک پر لاگو ہے وہی بجنسہ دوسرے پر بھی عائد ہے، لیکن زوج اور زوجہ کی منصبی حیثیت اور جدا جدا ذمہ داریوں کے لحاظ سے ہر ایک کا عہدہ و ذمہ اور اس کے تقاضے الگ الگ ہیں جن میں وہ نابرابر ہی ہیں۔ قرآن حکیم نے اس انسانی برابری اور منصبی و اخلاقی نابرابری کو ایک جگہ جمع کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ

لِتَعَارَفُوا.

اے لوگو! ہم نے تم (سب) کو ایک مرد اور ایک عورت (یعنی آدم و حوا) سے پیدا کیا ہے (پس اس میں تو سب برابر ہیں) اور (پھر جس بات میں فرق کیا ہے وہ یہ کہ) رکھا تم کو مختلف قومیں (اور پھر ان قوموں میں) مختلف خاندان بنایا (سو محض اس لئے) تاکہ تم ایک دوسرے کو شناخت کر سکو (نہ اس لئے کہ ایک دوسرے پر تفاخر کرو)۔

پس آیت میں اوپر تو وہ مساواتِ انسانی مذکور ہے جس کی طلب کی گئی ہے اور اسی کو برقرار رکھنے کے لئے نسبی تفاخر ممنوع قرار دیا گیا کہ اونچ نیچ پیدا ہو کر مساوات باطل نہ ہونے پائے۔ مگر اسی کے ساتھ اس آیت کے دوسرے جملے سے اخلاقی، علمی، عملی کمالات کے تقاضوں سے منصبی اور درجاتی نابرابری بھی واضح فرمادی گئی، جس کا معیار محض انسانیت نہیں بلکہ تقویٰ اور پارسائی کا رتبہ و مقام بیان فرمایا گیا ہے۔ ارشادِ حق ہے:

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ.

اللہ کے نزدیک تم سب میں بڑا شریف وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار (اور پارسا) ہو۔

اس سے انسانوں میں خواہ وہ مرد و عورت یا زوج زوجہ ہی کیوں نہ ہوں بڑائی چھوٹائی اور نابرابری واضح فرمادی گئی جو درجاتِ کمال میں اور ان کے اکتساب میں رکھی گئی ہے۔ پس جو بھی اس تقویٰ و پارسائی کے مقام پر پہنچ جائے گا وہ غیر پارسا سے یقیناً اونچا ہو جائے گا اور ان دونوں میں کوئی برابری باقی نہ رہے گی، اگرچہ انسانی حقوق میں مساوات بھی ہو۔

اس سے مساوات اور عدمِ مساوات دونوں اپنی اپنی جہت سے مطلوب بھی ثابت ہوئیں اور ان کا ایک ہی فرد میں نمایاں ہونا بھی نمایاں ہو گیا کہ ایک فرد بحیثیت انسان ہونے کے عام انسانوں کے برابر بھی ہے اور وہی فرد بحیثیت ایک صاحبِ کمال اور صاحبِ تقویٰ ہونے کے عوام سے اونچا اور نابرابر ہے۔

عدل و انصاف کا تقاضہ

یہی اصولِ فطرت ہے۔ حق تعالیٰ شانہ نے سارے انسانوں کو انسانیت اور حقوقِ انسانیت میں برابر رکھ کر جب اپنی کائنات میں نظامِ علم و عدل قائم فرمانا چاہا تو قوت و ضعف کی قدرتی نابرابری کے معیار سے اقویاء کو حکام اور عمال بنایا اور ضعیفاء کو ان کا محکوم اور تابع حکم قرار دیا۔ عقلاء کو بالا دست کہا اور کم عقلوں کو ان کا زیر دست اور تابع فرمان قرار دیا، جس پر جمہور بنی آدم یقین رکھتے ہیں، نہ کسی کو اس سے انکار ہے نہ انحراف۔

ٹھیک اسی طرح جب اس عالمی نظامِ عام میں نوعی بقاء کے لئے اسی کی فطرتِ صادقہ نے ایک مخصوص نظامِ منزلی قائم فرمانا چاہا تو اولاً انسانوں میں مذکر و مؤنث اور نر و مادہ کا فرق قائم فرمایا اور پھر ان میں مذکر کی جنس کو اس کے جثہ کے مطابق قوی الجسم اور قوی الشعور بنایا جو اس کے مذکر ہونے کا فطری اقتضاء تھا۔ اور مؤنث کی جنس کو اس کے پیکر کے مناسب نازک، ضعیف الجسم اور ضعیف الشعور بنایا جو اس کے مؤنث ہونے کا فطری مقتضا تھا۔ تاکہ ایک طرف سے فعل اور تاثیر کا عمل ہو اور ایک طرف سے تاثر اور انفعال کا، جس سے نوعی بقاء کا کارخانہ قائم ہو اور آگے بڑھے۔ ورنہ دونوں کے یکساں قوی اور یکساں ضعیف ہونے کی صورت میں جب کہ دونوں ہی فاعل اور دونوں ہی منفعل ہوتے تو تاثیر و تاثر اور فعل و انفعال کی کوئی صورت نہ بنتی اور ظہورِ نسل اور بقاءِ نسل ممکن نہ رہتی جو عادتاً تاثیر و تاثر اور فعل و انفعال ہی پر موقوف ہے۔

اس لئے ایک کا فاعل اور مؤثر ہونا اور دوسرے کا منفعل و متاثر ہونا ناگزیر تھا، اور کون نہیں جانتا کہ فاعل اور قوی کو منفعل اور ضعیف پر فطرتاً غالب اور حاکم کا درجہ دیا جاتا ہے، اور منفعل اور ضعیف کو فاعل اور قوی کے سامنے مغلوب اور محکوم کا مقام سپرد کیا جاتا ہے، تاکہ فاعل کی تاثیر اور منفعل کے تاثر سے بقاءِ نوع اور تکثیرِ نسل کی صورت رونما ہو۔

پھر فطرتاً اللہ کا یہ اصول صرف نوعِ انسانی تک ہی محدود نہیں بلکہ اس نے ہر جاندار اور نسل پذیر نوع میں بھی یہی نر و مادہ کی تقسیم اور یہی فاعل و منفعل کی تفریق جاری فرما کر اسی قوت و ضعف اور تاثیر و تاثر کے معیار سے بالادست اور زیر دست کی نابرابری وہاں بھی قائم رکھی چنانچہ جہاں فطرتِ خداوندی نے حیوانات کی ہر ایک نوع میں عام نوعی احکامِ خورد و نوش، خواب و بیداری، گھونسلوں اور بھٹوں میں رہن سہن اور بقاءِ نوعی کے جذبات وغیرہ کی حد تک نر و مادہ کو مساوی کیا، وہیں ان میں اس فطرتِ الہی نے زوجیت اور جوڑا جوڑا بنانے میں مؤثر و متاثر اور فاعل و منفعل کا نظام ہی قائم فرمایا کہ اس کے بغیر عادتاً کسی بھی نوعِ حیوانی میں نوعی بقاء کا سلسلہ قائم نہیں رہ سکتا جن میں قوی کو ضعیف پر اور غالب و مؤثر کو مغلوب و متاثر پر فائق و برتر رکھا، نہ کہ اس سے پست یا اس کا زیر دست اور محکوم۔ پس جب کہ پوری کائنات کے سارے ہی ذی حیات نفوس میں باوجود ہستی اور بود و ماند کی

یکسانی کے فاعل و منفعل اور بالا دست اور زیر دست کا فرق نظامِ مطلوب کی خاطر قائم ہے جس کا معیار قوت و ضعف ہے تو یہ فطری اصول آخر نوعِ انسانی میں کیوں نظر انداز کر دیا جاتا ہے؟ اسی فطری قانون کے تحت انسانوں میں بھی یہی فرق قائم کیا گیا جو عام جانداروں کی نسل پذیری کا بننا تھا۔

اس لئے بقاءِ نسل کے نظام کے لئے انسانی حقوق میں مرد اور عورت کی یکسانی اور مساوات کے ساتھ علاقہٴ زوجیت میں یہ غالب و مغلوب اور فاعل و منفعل یا حاکم و محکوم کا فطری فرق آخر کیوں ناگوارِ خاطر ہوتا ہے جب کہ وہ سارے ہی نسل پذیر جانداروں کی عام فطرت ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جیسے زن و مرد میں انسانی حقوق کی مساوات اور برابری فطرت کا اقتضاء ہے ایسے ہی علاقہٴ زوجیت نیز ذمہ دارانہ منصبوں کے لحاظ سے تفاوت اور نابرابری بھی اسی فطرت کا تقاضا ہے جو سارے جہاں کے نظامِ زوجیت کو چلا رہی ہے۔ پس فرق اگر ہے تو صرف یہ کہ حیوانات میں یہ تفاوت اور نابرابری طبعی اور غیر شعوری ہے کہ وہاں عقلی اور شعوری بھی ہے کہ وہ جو ہر عقل سے آراستہ ہیں اور عاقبت بنی کی آنکھ رکھتے ہیں۔

پس علمبردارانِ مساوات کا نعرہٴ مساوات کے نشے میں ان سارے منصبی فروق کو نظر انداز کر کے یا ان سے نابینائے محض بن کر ہر جگہ ہر ایک کو ایک ہی مساوات کی لاٹھی سے ہانک دینا آخر دنیا جہان سے الگ کون سی فطرت کا تقاضہ ہے؟

اس لئے یا تو وہ انسانوں میں مذکر، مؤنث اور نرمادہ کے وجود کا صاف انکار کر دیں تو یقیناً مساوات ہی مساوات باقی رہ جائے گی، یا اقرار کریں تو یہ منصبی نابرابری یقیناً انھیں لپٹ کر رہ جائے گی، خواہ وہ اس سے کتنا ہی بھاگتے پھریں۔

مساواتِ کلی کا دعویٰ حقیقت میں

تخلیقِ خداوندی پر اعتراض ہے

حقیقت یہ ہے کہ زن و شوہر میں ہر جہتی مساوات کے دعویدار اسلام ہی کے کسی مسئلہ کا انکار

نہیں کر رہے ہیں بلکہ وہ تخلیقِ خالق اور صنعتِ الہی پر بھی بے اطمینانی کا اظہار کر رہے ہیں یعنی ان کے نزدیک اللہ کے سارے افعال ہی معاذ اللہ مشکوک اور لائقِ ترمیم ہیں کہ اس نے نرو مادہ کی تقسیم کیوں کی اور انھیں خلقتِ غالب و مغلوب، فاعل و منفعل اور مؤثر و متاثر کیوں بنایا؟ گویا درپردہ ان کے دعویٰ کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ قدرت نے ان سے رائے لئے بغیر یا ان کی ترمیمات کو سامنے رکھے بغیر اس کائناتِ زوجیت اور اس کے تقاضوں کو کیسے جنم دے دیا اور اگر وہ معاذ اللہ غلطی سے بن گئی ہے تو اب اس کے نظام میں ان کی رائے سے ترمیم ہونی چاہئے۔ استغفر اللہ

تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا.

کچھ بعید نہیں کہ ان گمراہ کن دعووں سے آسمان پھٹ پڑیں اور زمین کے ٹکڑے اڑ جائیں اور پہاڑ

ٹوٹ کر گر پڑیں۔

اس صورت میں ان کے لئے مناسب ہوگا کہ وہ پہلے کائناتِ خلق کی ترمیم و تبدیل سے فارغ ہو جائیں پھر کائناتِ امر کی ترمیم کی طرف توجہ مبذول فرمائیں۔ رہ گئے تنگ نظر علماء تو ان کے منہ آنے کا مقام تو بہت بعد میں آئے گا، یا پھر اپنی آنکھوں کا اور دل و دماغ کا آپریشن کرائیں جو ابھی تک انسانی حقوق اور ازدواجی حقوق کا کھلا ہوا اور مسلمہ عالمِ فرق بھی محسوس نہیں کر سکے ہیں۔

حیرت ہے کہ جب دنیا کے جمہور بنی آدم اس محسوس نظامِ زوجیت اور نرو مادہ میں غلبہ و مغلوبیت کے فرق اور اس فرق کے تحت ان میں بالادستی اور زیردستی یا تاثیر اور تاثر کے تفاوت کے سامنے سر جھکائے ہوئے ہیں، نہ اس کے منکر ہیں نہ اس سے منحرف، تو پھر وہ کون سے جمہور ہیں اور کہاں چھپے ہوئے ہیں جن کی آڑ پکڑ کریا ان کی نمائندگی کرتے ہوئے مدعیانِ مساوات و جمہوریت نکاح و طلاق یا فقہ میں تجاویزِ ترمیم لا رہے ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ یہ جمہور کے نام پر خود جمہور ہی کی مخالفت کا پروگرام ہے، تاجمایت و نمائندگی چہ رسد۔ دیکھا جائے تو اس دعوائے مساوات کے پیچھے نہ کہیں جمہور ہیں نہ کوئی جمہوری آواز، یہ صرف مدعیوں کی ایک ٹولی ہے جو جمہور کا نام لے کر اپنا الوسیدھا کرنے کی فکر میں لگی ہوئی ہے، ورنہ اسے نہ جمہور سے مطلب نہ جمہور کے مذہب و ملت سے کوئی غرض، بلکہ فریب خوردگی کے ساتھ محض

ایک فریب دہی ہے، جن کے پیچھے کچھ معاشی مقاصد چھپے ہوئے ہیں، جن کی تحصیل اور تکمیل کے لئے مسائل میں ترمیم اور فقہ کی نئی تدوین وغیرہ کے نعرے لگائے جا رہے ہیں، لیکن کامل و مکمل شریعتِ اسلام اتنی صاف، اتنی روشن اور اتنی روشنی بخش ہے کہ منکر کسی بھی روپ میں آئیں وہ اس کی روشنی میں صاف پہچانے جائیں گے۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش من اندازِ قدرت را می شناسم
مطمئن رہیں کہ اس دوامی دین اور اس کی مستمر شرائع پر ان کے کید و مکر کا کوئی اثر نہ پڑ سکے گا،
خواہ وہ کتنا ہی منہ بسوریں۔ وَاللّٰهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ۔

خلاصہ کلام

اس مرحلہ میں آپ کے سوال نمبر پانچ کا تھوڑا سا رخ تبدیل کر کے آپ ہی کے عنوان میں یہ عرض کروں گا کہ اگر ”مسلم پرسنل لاء“ کے معنی نکاح و طلاق کو ان کے شرعی مفہومات کے ساتھ بحال رکھ کر ان کا تحفظ کرنا اور دنیا کو یہ بتلانا ہے کہ نکاح و طلاق کا مالک صرف مرد ہے عورت نہیں اور نہ ہی خدا کے بنائے ہوئے اس علاقہ زوجیت میں کوئی رسمی مساوات یا اصطلاحی جمہوریت یا زوجین میں رتبوں کی برابری دخیل ہو سکتی ہے اور نہ یہ سماج دشمنی ہوگی تو ایسے مسلم پرسنل لاء کا تحفظ اشد ضروری اور اس کی حفاظت کی راہ میں کسی بھی قربانی سے جان چرانا اسلام دشمنی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ شکوک اندازی اور شبہات آفرینی کے سوالات مسلم پرسنل لاء ہی کی چھن سے معرض وجود میں آئے ہوں اور ان مختلف قسم کے زاویوں سے ان کا ظہور ہو رہا ہو۔ بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ۔

خلق را گیرم کہ بفریبی تمام در غلط اندازی تا ہر خاص و عام
مکرہا با خلق آری جملہ راست با خدا تزویر و حیلہ کے رواست

خلاصہ کلام یہ ہے کہ نکاح کے عقد شرعی کو آپسی سمجھوتہ اور باہمی معاہدہ کہہ کر اس میں زن و شوہر کو باقتضائے زوجیت ایک درجہ کا حقدار یا نکاح و طلاق میں برابر کا شریک سمجھنا یا تو نا فہمی حقیقت پر مبنی ہے، درحالیکہ عقد نکاح کی حقیقت کا خود ذاتی تقاضا زن و شوہر میں فرق مراتب کا قیام ہے۔ یا اس عقد شرعی کو باہمی معاہدوں پر قیاس کرنا قیاس فاسد بلکہ اختراع محض ہے درحالیکہ نکاح اور سمجھوتہ میں کوئی ماہہ الاشتراک نہیں کہ قیاس کی بنیاد قائم ہو، نہ وہ دونوں ایک ہیں نہ یک جنس ہیں اور نہ ہی ان کے اجزاء اور عناصر ترکیبی میں ہی باہم کوئی مشابہت و مماثلت ہے جیسا کہ دو درجن و جوہ فرق سے ان دونوں کا غیر مشترک، غیر مساوی بلکہ متباہین ہونا واضح کیا جا چکا ہے

اور پھر نکاح و طلاق میں مساوات کا تصور وضع بے محل ہے (یعنی کسی چیز کو بے محل استعمال کرنا ہے) جیسے مساوات کا خوشنما اور رائج الوقت عنوان دیکھ کر اندھا دھنداً سے نکاح و طلاق میں خواہ مخواہ

چسپاں کرنا ہے جو کسی طرح بھی چسپاں نہیں ہوتا کہ بے محل استعمال ہے۔

غرض مدعیانِ مساوات کی اس کارروائی کی بھی تین بنیادیں تھیں، ناہمی حقیقت، قیاسِ فاسد اور وضعِ بے محل اور تینوں ہی اس ساری بحث کے بعد پادر ہوا ہو گئیں، تو شکوک و شبہات کا کوئی وجود بھی باقی نہیں رہنا چاہئے، کیونکہ اب مسئلہ نکاح و طلاق کی شرعی حیثیت اور صحیح نوعیت بے غبار ہو کر سامنے آگئی۔ **فللہ الحمد۔**

امید ہے کہ سوال کنندہ حضرات اگر ذہن کو خالی کر کے ان حقائق و وثائق پر غور فرمائیں گے جو ان سطور میں محض ان کی رعایت سے کتاب اللہ کی روشنی میں پیش کی گئی ہیں تو یقین ہے کہ ان کا ذہن صاف ہو جائے گا اور ان کے شکوک خود ان کے ذہنوں میں تاری عنکبوت سے زیادہ ثابت نہ ہوں گے جن میں وہ خود بھی الجھے ہوئے ہیں اور دوسروں کو بھی الجھا رکھا ہے۔

آخر میں یہ عرض کر دیا جانا بھی ضروری ہے کہ سلسلہ کلام میں بالخصوص جب کہ بحث و نظر اور رد و تردید کا پہلو بھی درمیان میں ہو، جو سوال و جواب کا طبعی اقتضا ہے ایسے الفاظ کا آجانا بھی قدرتی ہے جو سائلوں کو خوشگوار محسوس نہ ہوں، تو میں اس کی معافی چاہتا ہوں، ایسے طرزِ کلام کو وہ کسی کی ذات پر محمول نہ فرمائیں بلکہ خود اعتراض کنندوں کی تعبیرات کا ایک نتیجہ سمجھیں۔ **فان لصاحب الحق مقالاً۔** ورنہ میرے پیش نظر ان کی ذوات نہیں بلکہ اعتراضات اور ان کا وہ لب و لہجہ ہے، جن میں قرآن کا نام لے کر بلکہ قرآن دانی کا دعویٰ کر کے خود قرآن کا معارضہ کیا گیا ہے، جسے تعبیر نہیں بلکہ سرتا سر تحریف کہا جائے گا۔ آگے ہدایت و ضلالت صرف اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔

واللہ یہدی من یشاء الی صراطٍ مستقیم۔

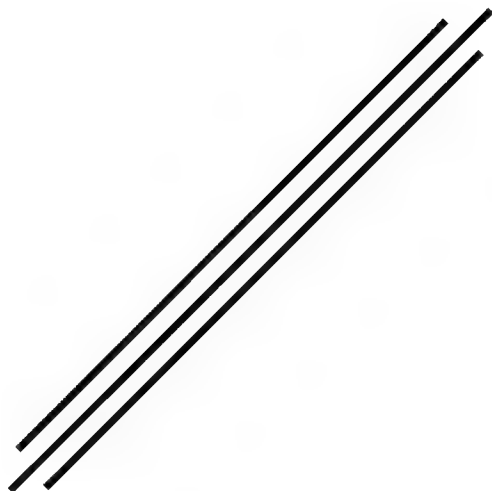
نسأل اللہ الہدی والتقی والعفاف والغنی۔ وباللہ التوفیق۔

محمد طیب

مہتمم دارالعلوم دیوبند

یکم محرم الحرام ۱۳۹۲ھ

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ



فطری حکومت (مکمل)

.....

حرفِ آغاز

”فطری حکومت“ حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ، مہتمم دارالعلوم دیوبند کی ایک قدیم تصنیف ہے جو ادارہ ہذا سے آج سے پندرہ سال قبل اشاعت پذیر ہو چکی ہے۔ اُسی وقت سے اربابِ علم، خواص اور دین پسند عوام میں اس تصنیف نے اپنی بیش قرار حسنِ طلب پیدا کر لی تھی۔ جس کی بنیادی وجہ ”حکومتِ الہیہ“ کا وہ نعرہ تھا جو علمی اور فکری طور پر گزشتہ چوتھائی صدی میں اہل علم، زعماء اور علماء میں محلِ بحث رہا ہے، جس نے طبعی طور پر عوام میں ”حکومتِ الہیہ“ کے مبادی کو سہل و دلنشین عنوان سے سمجھنے کی ایک سچی طلب پیدا کر دی تھی، کیونکہ اس موضوع کی فلسفیانہ موشگافیاں ان کے سادگی پسند ذہن کو آسودگی نہیں بخش رہی تھیں۔

اس عوامی اور علمی مطالبے پر حضرت حکیم الاسلام مدظلہ نے قلم اُٹھایا اور حکومتِ الہیہ کا نصوص و روایات کی روشنی اور عوامی اصطلاحات میں اس کتاب میں ایک ایسا نقشہ پیش فرمایا کہ اس کو پڑھنے کے بعد قاری کو دورِ حاضر کے مختلف انسانی نظامہائے حکومت میں فطرت کے وہ بنیادی خدوخال ضرور نظر آ جاتے ہیں کہ جن میں انسان نے اپنے افکار کو منصوبی جامہ پہنا کر خدائی ضوابطِ فطرت سے بے نیاز بننے کی پرفریب سعی کی۔ ”فطری حکومت“ درحقیقت اقتدار کی بھول بھلیوں میں خدا شناسی کے ساتھ خود شناسی کا ایک عظیم درس ہے۔

فطرتِ انسانی کو قرآن کریم نے اللہ کی فطرت پر پیدا شدہ بتلایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان اپنی اس اصل کو جہل کی وجہ سے چھوڑتا ہے یا کبر و نخوت کی وجہ سے، اور ظاہر ہے کہ جہل و کبر انسان کے حق میں کمالی صفات نہیں ہیں بلکہ سارے نقائص کی جڑ بنیاد ہیں۔ پھر جبکہ اسلام اپنی تعلیمات میں مدعیِ فطرت ہے، گویا وہ بالفاظِ دیگر سلامتیِ فطرت اور برقراریِ اصل کا دعویدار ہے تو فطرت سے گریز اسلام سے گریز قرار دیا جائے گا اور اسلام سے گریز انسانیت سے گریز کا ہم معنی ہوگا۔ اس مرحلہ پر آ کر بلا خوفِ تردید کہا جاسکتا ہے کہ ”فطری حکومت“ کے مصنف مدظلہ کی یہ خدمت درحقیقت اس دورِ گم گشتگی میں ایک ایسا چراغ ہے جو نورِ راہ کے ساتھ رہنمائیِ راہ کے فرائض

بھی انجام دیتا ہے۔

کتاب کی حقیقی افادیت کا تو قارئین محترم مطالعہ سے ہی اندازہ فرما سکیں گے لیکن ہم نے تعارفِ کتاب کے ذیل میں اس نقطہ کو پیش کر دیا ہے جس کو ملحوظ رکھنے کے بعد نہ صرف یہ کہ ذوقِ مطالعہ ہی تسکین محسوس کرے گا بلکہ حکومتِ الہیہ کے نعرہ کو تبلیغ کے ساتھ پیش کرنے والے بھی بمعِ اپنی پوری ریشہ دوانیوں کے اس آئینے میں اپنے صحیح خدو خال کے ساتھ نظر آسکیں گے۔ ہمیں یقین ہے کہ قدر شناس اور وابستگانِ علم اس تصنیف کے حقیقی مقام کو پہچان کر اپنے علم و فکر میں ایک بیش قرار اضافہ فرمائیں گے۔

طالبِ دعاء

محمد سالم قاسمی

۳ جون ۱۹۶۳ء دیوبند

مقدمہ

فطرت کے معنی

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى. اما بعد!

فطرت یا فطری امور وہی کہلاتے ہیں، جن کی طرف طبیعتیں بلا کسی تحریک و اکراہ کے خود بخود مائل اور اندرونی داعیہ سے ان کی طرف دوڑتی ہوئی ہوں۔ اس کے برخلاف غیر فطری امور وہ کہلائیں گے جو ضمیر کی آواز نہ ہوں اور کسی اندرونی داعیہ سے سر اُبھارنے کے بجائے بیرونی محرکات، تغیر ماحول یا ناسازگار سوسائٹی سے ان کا عارضی نشوونما ہو جائے، اور اس غلط ماحول میں گھری ہوئی طبیعتیں گرد و پیش کے غیر شعوری دباؤ سے انھیں بعینہ اسی طرح پسند کرنے لگیں جیسے صفرا کا مریض ہر تلخ چیز کو شیریں کے مقابلہ میں پسند کرنے لگتا ہے، مگر جوں ہی یہ عوارض مرتفع ہوں طبیعت پھر اپنی اصلیت کی طرف لوٹ آئے اور ان خلافِ اصل امور سے کنارہ کش ہو کر اصلیت ہی پر آکر رہے۔ پس فطرت یا فطری امور کے معنی اصلیت اور اصلیت کے تقاضا کردہ امور کے ہیں جن کی طرف رغبت و میلان اصل طبیعت میں خمیر شدہ ہو، جن کی پیاس اندر سے اُبھرتی ہو اور جن سے بے رغبتی اصلی نہ ہو بلکہ عارضی ہو، جو عوارض کے جاتے رہنے سے خود بخود جاتی رہے۔

فطرت کی چند مثالیں

مثلاً صحت و تندرستی انسان میں اصل ہے، جو فطرۃً محبوب ہے اور مرض خلافِ اصل ایک عارضہ ہے جو ہنگامی عوارض و محرکات سے پیدا ہو جاتا ہے اور طبعاً غیر محبوب ہے۔ جوں ہی یہ عوارض جاتے رہتے ہیں اصل صحت عود کر آتی ہے۔ اسی لئے علاج تحصیل صحت کے لئے نہیں کیا جاتا بلکہ دفعِ مرض کے لئے کیا جاتا ہے۔ مرض جاتے ہی اصلیت یعنی صحت بلا کسی محرک کے خود بخود لوٹ آتی ہے۔

یا مثلاً حیوانات میں اصل چیز حس و حرکت ہے، شل ہو کر پڑا رہنا یا جمود اصل نہیں بلکہ خلافِ

اصل ایک عارضہ ہے، جو وقتی عوارض کا نتیجہ ہے۔ جوں ہی یہ عوارض ختم ہو جاتے ہیں حیوان کی اصل طبیعت یعنی حس و حرکت خود بخود ابھر آتی ہے۔ اسی طرح مثلاً ایک جاندار کے لئے سلیم الاعضاء اور جامع الاعضاء پیدا ہونا اصل ہے، جسے فطرت کہتے ہیں، لنگڑا، لنگایا ناقص الخلقیت پیدا ہونا فطرت اور اصل نہیں بلکہ خلاف اصل ایک عارضہ ہے، جو کھلے یا چھپے اسباب و محرکات کے ماتحت رونما ہو جاتا ہے۔ اگر ان اسباب و محرکات کے دفعیہ پر قدرت پالی جائے تو یہ عوارض خود بخود ختم ہو جائیں اور اصلیت لوٹ آئے۔

پس فطرت یا فطری امور کے معنی اصلی اور حقیقی امور کے ہیں، جو اندرونی ابھار سے نمایاں ہوں اور غیر فطری امور کے معنی خلاف اصل ہونے کے ہیں، جن کی طرف میلان اصلی اور اندرونی نہ ہو، بلکہ بیرونی محرکات اور خارجی اثرات کے دباؤ کا نتیجہ ہو۔

فطری اور غیر فطری حکومت کا فرق

اس اصول پر ہر چیز کی طرح حکومت کی بھی وہ نوع فطری کہلائے گی جس کی طرف طبیعتوں کی سلامتی خود بخود مائل اور بلا کسی بیرونی دباؤ اور خارجی محرکات کے انسانوں کے ضمیر از خود اس کے شائق ہوں، اور وہ حکومت غیر فطری کہلائے گی جو تقاضائے درونی کے بجائے بیرونی دباؤ اور فضائی تحریکوں کے تسلط سے دماغوں پر مستولی کر دی جائے۔ مگر پھر بھی دماغ کے اندرونی دروازے اس پر بند ہوں اور دلوں کا کوئی منفذ بھی اس کو اندر اُتارنے کے لئے کھلا ہوا نہ ہو، یا ہو تو اصلیت سے بیگانگی اور بے خبری کی وجہ سے عارضی طور پر ہو، جوں ہی وہ عوارض زائل ہوں تو وہی فطری حکومت کے قیام کی خواہش اندروں سے خود بخود ابھر آئے اور اس ٹھونس ہوئی جھوٹی خواہش کو دھکا دے کر پرے پھینک دے۔

فطری حکومت الہی حکومت ہے

ظاہر ہے کہ ایسی فطری اور محبوب القلوب حکومت صرف اسی ذات کی ہو سکتی ہے جو خود بذاتہ

سب محبوبوں سے بڑھ کر محبوب اور سارے مطلوبوں سے زیادہ مطلوب ہو، اور وہ ذاتِ بجز ذاتِ بابرکات حق تعالیٰ کے دوسری نہیں ہو سکتی، جو محبوبِ مطلق اور مطلوبِ حقیقی ہے۔ اس لئے فطری حکومت بھی جو دلوں کی آرزو اور طبیعتوں کا تقاضا ہو، بجز حکومتِ الہی کے دوسری نہیں ہو سکتی۔

اس زیرِ نظر تالیف کا موضوع یہی فطری حکومت ہے، جس کے مختلف پہلوؤں پر اس مختصر مضمون میں روشنی ڈالی گئی ہے اور کہیں اسے حکومتِ الہی سے تعبیر کیا گیا ہے اور کہیں آسمانی بادشاہت کے عنوان سے یاد کیا گیا ہے۔

حکومتِ الہی کے محرکین

آسمانی بادشاہت یا حکومتِ الہی کے عنوانات آج کانوں کے لئے نئے یا اوپر کے نہیں رہے، جن سے کوئی آشنا نہ ہو۔ اس عنوان کو سب سے پہلے میرے برادرِ معظم حضرت مولانا محمد میاں عرف مولانا منصور انصاری مرحوم مہاجر افغانستان و رفیق خاص حضرت اقدس سیدنا شیخ الہند نور اللہ مرقدہ نے اختیار فرمایا اور اس عنوان سے ایک مختصر اور جامع رسالہ بزمانہ قیام افغانستان سپردِ قلم فرما کر شائع کرایا، مگر ممدوح کو ہندوستان سے بجز باہر رہنے اور اس ملک میں نہ آسکنے کی بناء پر ان کے نام سے اس عنوان کا تعارف ملک کے عوام میں نہیں ہو سکا۔ تاہم خواص نے ان کی پیش کردہ حقائق کو سمجھا اور کافی رہنمائی حاصل کی، جس سے یہ عنوان ایک مستقل تحریک کی صورت میں آ گیا۔

چنانچہ جنگِ آزادی کے دوران میں اس عنوان کی دل کشی نے متعدد اربابِ قلم کو اس پر مجبور کیا کہ حکومتِ الہیہ کے اجتماعی شورائی اور جمہوری گوشوں کا واضح تعارف و تجزیہ پیش کریں۔ جس کے نتیجے میں اس موضوع پر بیش قیمت علمی اور فکری مواد معرضِ وجود میں آ گیا اور اس سے متعلق لٹریچر نے اس عنوان کا ملک میں خاصا تعارف کرا دیا۔

بہر حال علمی حلقہ اور اربابِ قلم میں اب یہ عنوان ملک کے لئے بھی کوئی نیا اور اوپر کا عنوان نہیں رہا ہے، جس کے لئے مزید تعارف کی ضرورت ہو، لیکن پھر بھی اس کے مفہوم اور حقیقت کے متعین کرنے میں ایک رائے نہیں ہے۔ عامۃً بہت سے افراد اس عنوان کو محض ایک سیاسی نعرے کی حیثیت

سے جانتے ہیں اور بہت سے سیاسی نصب العین کی حیثیت سے، کسی نے اسے ایک خالص دینی اصطلاح سمجھ رکھا ہے کہ اس کا اجتماعیت سے کوئی تعلق نہیں اور کوئی اسے ایک خالص اجتماعی چیز جانتا ہے، جس میں انفرادیت اور شخصی تربیت کا کوئی دخل نہیں۔

حکومتِ الہی سے مؤلف کا مقصد

لیکن مجھے اس تالیف میں بالاستقلال ان حیثیتوں سے بحث کرنا مقصود نہیں کہ یہ محض ایک اصطلاحی اور فنی بحث ہوگی، میرا مقصد خدا کی فطری حکومت کے عنوان کی حقیقی معنویت کو سامنے لانے کے لئے خدائی حکومت کی تشکیل اور تکوینی ہیئت کدائی کا نقشہ پیش کرنا ہے، جس سے اس حکومت کے بادشاہ کا حقیقی جاہ و جلال اور شہنشاہِ عالمین ہونے کی حیثیت سے اس کا اصلی کردار اور غلبہ و اقتدار سامنے آجائے، تاکہ ہم میں اس کی حکومت کی وفاداری اور عقیدت کیشی کے جذبات براہِ یگانہ ہوں، جس سے علمی حالت استوار ہو۔ نیز اس کا عز و سلطان مستحضر ہو جانے سے اعتقادی حالت میں رسوخ و استحکام پیدا ہو۔ اور ساتھ ہی اس کی فطری حکومت کی تشکیلات کا خاکہ سامنے آنے پر ہم میں اسی کے طرزِ حکومت اور اسی کے قائم فرمودہ نظامِ اجتماعی کو دنیا میں رائج کرنے کا داعیہ اُبھرے، جس سے خلافتِ الہی اور نیابتِ ربانی کی حیثیت محکم اور مضبوط ہو جائے۔

وجہ تصنیف

غرض اس تحریر کا موضوع خدائی حکومت کے نام سے کسی رسمی پروگرام کا نقشہ پیش کرنا نہیں بلکہ عین حکومت کا حقیقی نقشہ اور انداز سامنے لا کر مذکورہ بالا مقاصد کی تحصیل اور تکمیل کرنا ہے۔ اس سے قدرتی طور پر مضمون دو حصوں میں منقسم ہو گیا ہے۔ ایک اللہ کی تکوینی حکومت یعنی اس کے حاکمانہ افعال اور مشیت کی حکمرانی اور ایک اس کی تشریحی حکومت یعنی اس کے حاکمانہ اقوال اور قانون شرعی کی جہان بینی، پہلی حکومت کو آسمانی بادشاہت سے تعبیر کیا گیا ہے اور دوسری حکومت کو خلافت و امارت سے۔ حکومت دونوں صورتوں میں خدا ہی کی ہے لیکن واسطہ اور بلا واسطہ کا فرق ہے۔

آسمانی بادشاہت اس کی بلا واسطہ حکومت کا نام ہے اور خلافت اس کی بالواسطہ حکومت کا عنوان ہے، جو انسان کے توسط سے عالم پر بنامِ خلافت نمایاں ہوتی ہے۔ پہلی صورت میں اُس کے افعال حکومت کرتے ہیں اور دوسری صورت میں اس کے اقوال یعنی نازل کردہ قانون کی حکومت ہوتی ہے، مگر جب کہ یہ دونوں قسم کی حکومتیں اُسی کی سچی فطرت سے نکلتی ہیں، اس لئے ان دونوں کے مجموعہ کو فطری حکومت سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اسی لئے اس رسالہ کا نام ”فطری حکومت“ تجویز کیا گیا کہ رسالہ دونوں نوع کی حکومتوں کی نشاندہی پر مشتمل ہے، جس میں تکوینی اور فعلی حکومت کا نقشہ پیش کر کے اس کی تشریحی اور قانونی حکومت کا خاکہ سمجھایا گیا ہے۔

مضمون اپنی نوعیت اور طرزِ بیان کے لحاظ سے خالص طالبِ علمانہ ہے اور طالبِ علمی ہی کے زمانہ میں آج سے تقریباً تیس برس پیشتر لکھا بھی گیا تھا، جسے کسی قدر ترمیم اور ضروری اضافوں کے ساتھ سامنے لانے کی جرأت آج برخوردار، سعادت اطوار مولوی محمد سالم سلمہ کی فرمائش اور پیہم اصرار پر ہو رہی ہے۔ اس لئے آپ کو اس میں مضمون آرائی یا انشاء وادب کی تکلف آمیز چاشنی کہیں نہ ملے گی، بلکہ صرف آیات و احادیث کا ایک ذخیرہ، ان کا سادہ ترجمہ اور کہیں کہیں ضروری فوائد و تشریحات کا ایک مجموعہ دستیاب ہو سکے گا، جس سے ایک عرفان دوست انسان کے نفس کو فرحت ہو یا نہ ہو، لیکن روح کو تسکین ضرور ہوگی۔

اسی کے ساتھ انھیں معارفِ قرآنی اور لطائفِ حدیث کے ضمن میں وقت کے متعدد اہم مسائل کی تنقیح اور ان کے بارے میں مذہبی رُخ بھی سامنے آ سکے گا، جس سے ممکن ہے کہ سیاست پسند طبقہ دلچسپی لے سکے اور ساتھ ہی ساتھ پند و نصائح، تذکیر و موعظت اور تنبیہ و عبرت کا بھی ایک متعدد بہ ذخیرہ ملے گا، جس سے خطابیات کے خوگر بھی فائدہ اٹھا سکیں گے، اور سب پر مزید یہ کہ بہت سی وہ آیات و احادیث سامنے آ سکیں گی جو ہزار ہا علوم اور کتنے ہی اخلاقی، سیاسی اور تنظیمی امور پر مشتمل ہیں، مگر عموماً نگاہوں سے اوجھل رہتی آئی ہیں، اور ان کے حقائق پر اس خاص نقطہ نظر سے بہت کم لوگوں کو غور و فکر کرنے کا موقع ملا ہے۔ اس لئے اس میں علم دوست افراد کی دلچسپی کا سامان بھی میسر آ سکے گا۔

کتاب کے دس نکاتِ بحث

اصولی طور پر تالیف میں دس مطالب پیش نظر رکھے گئے ہیں، جن کے ارد گرد اس کی بحثیں گھوم

رہی ہیں۔

- (۱) آسمانی بادشاہت کا مفہوم، اس کی ماہیت اور اس کے ترکیبی اجزاء کیا ہیں؟
 - (۲) آسمانی بادشاہت کی ضرورت کیوں ہے؟
 - (۳) حکومتِ مطلقہ کا حق کس کو ہے اور کیوں ہے؟
 - (۴) حکومت کا نصب العین کیا ہے؟
 - (۵) حکومتِ الہی کی پالیسی اور حکمتِ عملی کیا ہے؟
 - (۶) حکومتِ الہی کے مظاہرِ شوکت و شکوہ جن سے ذاتِ شاہی کا رعب و داب قائم ہو کیا ہیں؟
 - (۷) حکومت کے قانون کی نوعیت کیا ہے؟
 - (۸) ملکی انتظامات کی نوعیت جس سے رعایا امن و عافیت کی زندگی بسر کرے کیا ہے؟
 - (۹) دنیا کے امن و چین کا راز صرف خدائی حکومت میں کیوں مضمر ہے؟
 - (۱۰) ان سارے مباحث کا لب و لباب اور اس کے اصولی نتائج کیا نکلتے ہیں، جن سے عمل کی راہیں استوار ہو جائیں۔ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ۔
- یہ دس مقاصد سات موضوعات اور دو سو تریپن عنوانات پر منقسم کر کے پیش کیے گئے ہیں۔
- وباللہ التوفیق۔

محمد طیب غفرلہ
مہتمم دارالعلوم دیوبند

آسمانی بادشاہت کی ماہیت اور اُس کے عناصر ترکیبی

کائنات کا طبعی تضاد

اس عنصری کائنات کی بنیادی باہمی تضاد اور مابینی منافرت پر قائم ہے، کیوں کہ اس کے عنصری اور مادی ارکان یعنی (آگ، پانی، ہوا، مٹی) جن کے اختلاط سے یہ جہان تیار ہوا ہے اپنی اپنی ذات اور خاصیات کے لحاظ سے ایک دوسرے کی ضد واقع ہوئے ہیں۔ آگ، پانی کی ضد ہے کہ ایک گرم ہے اور ایک سرد، اگر ایک دوسرے کے قریب آجائے تو یقیناً ایک دوسرے کو فنا کیے بغیر نہ چھوڑے۔ مٹی ہوا کے منافی ہے کہ ایک کثیف محض ہے تو ایک لطیف محض۔ ایک نیچے کی طرف آتی ہے تو ایک اوپر کو جاتی ہے۔ ہوا کا بس چلے تو مٹی کو اڑا دے اور مٹی کا زور چل جائے تو ہوا کو دبا دے، ہوا مٹی کی کثافت کو پا در ہوا کر دیتی ہے اور مٹی ہوا کی لطافت کو خاک میں ملا دیتی ہے۔ پانی اور مٹی میں الگ بیر ہے کہ ایک جامد ہے تو ایک سیال۔ پانی چڑھ جائے تو مٹی کا نمود ختم ہو جائے اور مٹی پانی میں مل جائے تو پانی کا سیلان کم ہو جائے۔ آگ اور مٹی میں الگ تضاد ہے کہ ایک نورانی ہے تو ایک ظلمانی۔ مٹی اگر بکھراؤ اور بکھر جانے والے اجزاء رکھتی ہے تو آگ بکھراؤ اور تجزیہ سے بالکل ہی بعید ایک بساطت رکھتی ہے، جس کے ٹکڑے نہیں کیے جاسکتے۔

ایک کی تعریف ہی یہ ہے کہ خود بھی ٹکڑے ہو جائے اور جس میں اس کا دخل آجائے تو اس کا انتشار اور بکھراؤ ختم کر دے، اور مٹی غالب آجائے تو آگ کو سرے ہی سے گم اور خاموش کر دے۔ غرض ان عناصر کی بنیادیں ہی ایک دوسرے کی فناء و تخریب اور نفی پر قائم ہوئی ہیں، اگر ان کی طبائع کو بلا قید و بند انفرادی طور پر اپنی اپنی خاصیات دکھانے کی کلی آزادی دے دی جائے تو ایک کو دوسرا فنا کیے بغیر نہیں رہے گا اور یہ عنصری کائنات یا تو بن ہی نہ پائے گی یا بن کر برقرار نہ رہنے پائے گی۔

یہی وجہ ہے کہ ان چاروں عنصروں سے پیدا شدہ موالید یعنی جمادات، نباتات، حیوانات کی فطرت میں بھی وہی باہمی تضادم اور تزاحم رچا ہوا ہے۔ ان کے ہر فرد کے نفس میں بھی یہی کشاکشی اس لئے ہے کہ اس میں یہی متضاد عناصر لڑ رہے ہیں، چنانچہ موالید کے مزاج میں کبھی حرارت کا غلبہ ہے

اور کبھی برودت کا، کبھی رطوبت کا زور ہے اور کبھی یبوست کا اور ہر عنصر کے غلبہ سے اسی نوع کے امراض پیدا ہو کر اس میں سوء مزاج پیدا کر دیتے جس سے یہ نفوس تباہ ہوتے رہے ہیں۔

پھر ہر نوع کے افراد میں باہم بھی یہی تزام ہے کہ آپس میں ٹکرا رہے ہیں۔ انسان انسان سے اور حیوان حیوان سے ہر وقت لڑنے مرنے پر تلا ہوا ہے اور ایک دوسرے کو فنا کے گھاٹ اتار دینے پر ہر وقت آمادہ ہے۔

اِهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ.

نیچے ایسی حالت میں جاؤ کہ تم باہم بعضے دوسرے بعضوں کے دشمن رہو گے۔

اور پھر یہ تصادم نہ صرف ایک ہی نوع افراد میں قائم ہے بلکہ مختلف انواع میں بھی باہم یہی تصادم ہے کہ ایک نوع دوسری نوع کی دشمنی پر کمر بستہ نظر آتی ہے۔ انسان جانوروں کا دشمن اور جانور انسان کے، حیوانات نباتات کے دشمن ہیں اور نباتات حیوانات کے۔

غرض یہ عالم ایک اکھاڑا ہے، جس میں چوبیس گھنٹے عنصر عنصر سے، فرد فرد سے، نوع نوع سے اور جنس جنس سے آویزاں اور متصادم ہے، جس سے اس کائنات میں چین اور سکون کا لفظ محض ذہنی ہو کر رہ گیا ہے۔ یعنی لغت میں تو امن اور چین کا لفظ ملتا ہے، لیکن خارجی موجودات میں اس کے معنی دستیاب نہیں ہوتے۔ بہر حال یہ نتیجہ صاف ہے کہ اس کائناتِ عنصری کے ہر ہر جزو کی طبیعت اور جبلت میں دوسرے کے دشمنی، مابنی تضاد، آپس کی منافرت اور ایک دوسرے کو مٹنے اور مٹانے کی خاصیت رچی ہوئی ہے۔ اگر یہ عناصر اور ان کی یہ اولاد جماد و نبات اور حیوان اپنی اپنی طبیعتوں پر بے قید چھوڑ دیئے جائیں تو یہ کائنات خود اپنے اندرونی تصادم ہی سے فنا کے گھاٹ اتر جائے۔

متضاد کائنات کا نظم

لیکن اگر انہی متضاد اجزاء کو کسی نظم و انتظام اور حد بندی کے ماتحت آپس میں ٹکرانے کا اس طرح موقعہ دیا جائے کہ یہ کلیتہً فنا بھی نہ ہوں اور حدود کے اندر متصادم رہ کر اپنی اپنی طبعی خاصیتیں بھی اجتماعی حیثیت سے دکھلاتے رہیں تو پھر یہی تصادم بجائے فنا و ہلاکت کے بقاء و حیات بلکہ ترقیات

کا موجب بن جائے گا، جس سے گونا گوں تمدنی عجائبات اور بوقلموں ایجادات و انکشافات عالم میں نمایاں ہونے لگیں گے۔ اور یہ کائنات مادی دلچسپیوں کے ساتھ کتنی ہی روحانی برکتوں کا خزانہ ثابت ہوگی۔ کیوں کہ عالم میں ترقی تصادم ہی سے رونما ہوتی ہے، بلکہ ترقی نام ہی تصادم کا ہے، بشرطیکہ یہ تصادم حدود میں ہو اور کسی نظم کے ساتھ اسے بروئے کار لایا جاوے، ورنہ یہی عناصر اگر بلا تصادم اپنے اپنے مرکزوں میں الگ الگ پڑے رہیں تو ان میں کوئی ترقی نہیں۔

سمندر ہزار ہا برس سے موجیں مار رہا ہے لیکن اتنا کا اتنا ہی ہے، ہوا فضاء میں بھری ہوئی ہے لیکن اس کی ایک ہی طبعی رفتار ہے، جس میں کوئی جدت و ترقی نہیں۔ مٹی سطح زمین پر پھیلی ہوئی ہے مگر ایک ہی انداز پر ہے، آگ سورج سے چھن رہی ہے، مگر اس کا ایک ہی طبعی و طیرہ ہے، جس میں کوئی ارتقاء نہیں، لیکن اگر پانی اور آگ کے درمیان مثلاً ایک آہنی چادر کی حد لگا کر انھیں ٹکرایا جائے تو اس سے اسٹیم کی طاقت پیدا ہو جائے گی، جس سے لاکھوں مشینیں چل سکیں گی اور کتنے ہی تمدنی عجائبات کا ظہور ہو جائے گا۔ پانی کو پانی سے ٹکرا دیا جائے تو برق پیدا ہوگی جس سے ہزاروں کلیں گھومنے لگیں گی۔ پانی سے ہوا کو ٹکرایا جائے تو بخار لطیف یعنی مانسون پیدا ہوگا، جس سے بارشیں اتریں گی۔ زمین کی زندگی کا سامان ہو جائے گا اور اس سے رنگ برنگ کے جماد و نبات اور جاندار اور پھر ان کے افعال و خواص سطح زمین پر نمایاں ہونے لگیں گے۔

اسی طرح پتھر کو پتھر سے ٹکرا دیا جائے تو آگ پیدا ہو جائے گی، جس سے فضاء کی روشنی کا سامان بہم پہنچ جائے گا، آگ کو ہوا سے ٹکرا دیا جائے تو دخان (دھواں) پیدا ہوگا، جس سے آسمان کی تخلیق کا سامان ہو جائے گا اور بادل بن جائیں گے، جس سے زمین کی زندگی نکل آئے گی۔

یہ عناصر کی انفرادی ٹکڑے کے ثمرات ہیں، جب کہ وہ ایک نظم سے ٹکرا دیئے جائیں۔ پھر انہی عناصر کو اگر کسی خاص نوع میں مثلاً نباتات میں جمع کر کے تصادم کا موقعہ دیا جائے تو رنگ برنگ کے پھل پھول نمایاں ہوں گے۔ حیوانی ظرف میں جمع کر کے ٹکرا دیا جائے تو طرح طرح کے افعال و خواص کا ظہور ہوگا۔ انسان میں جمع ہو کر ٹکرائیں گے تو قسم قسم کے افکار و نظریات اور اعمال و حرکات رونما ہوں گے۔ معدنیات کے ظرف میں رکھ کر ایک معدنی چیز کو دوسری معدنیات سے کیمیاوی

طریق پر ٹکرایا جائے تو قسم قسم کی دوائیں اور آبی و آتشیں مادے پیدا ہوں گے جو تمدن میں نئے نئے اضافوں کا موجب ہوں گے۔

پھر ان مجموعہ عناصر افراد کو ایک دوسرے سے ٹکرایا جائے مثلاً ایک انسان کو انسان سے کسی وصف کے لحاظ سے جیسے پہلوان کو پہلوان سے ٹکرایا جائے تو طرح طرح کے داؤ پیچ کا ظہور ہوگا، کسی عالم کو عالم سے علم کے میدان میں ٹکرایا جائے یعنی سوال و جواب اور بحث و مناظرہ ہو پڑے تو نئے نئے علوم و مسائل نمایاں ہوں گے۔

کسی قوم کو قوم سے ٹکرایا جائے تو نئی نئی تدابیر اور تعمیر و دفاع کے نئے نئے ڈھنگ معرضِ ظہور میں آئیں گے۔ حق کو باطل سے ٹکراؤ تو باطل کی نئی تلپسات اور حق کی اونچی سے اونچی حقائق کھلیں گی، جس سے حق کی قوت و حجت اور باطل کا ضعف اور بے حجتی نمایاں ہوگی۔

غرض اگر مادہ کی مادہ سے، موالید کی موالید سے، نوع کی نوع سے، وصف کی وصف سے اور فرد کی فرد سے ٹکر نہ ہو تو عالم میں ترقیات اور اشیاء کا ظہور نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کسی شے کو اپنی زندگی ثابت کرنے یا زندگی کے مخفی سے مخفی جو ہر دکھلانے کا موقع مل سکتا ہے، جس کا نام ایجاد و ترقی ہے۔

پس مادیات میں یہ برق، گیس، مانسون، دخان اور اسٹیم وغیرہ، معنویات میں علوم عجیبہ، نظریات غریبہ اور حقائق واقعیہ، افعال میں انکشافاتِ جدیدہ، تدابیر لطیفہ اور نئے نئے داؤ گھات وغیرہ، خواص و آثار میں زمین اور اجزائے زمین کی مختلف پیداوار پھل پھول وغیرہ، جن پر معدنی ترقیات کا دار و مدار ہے، درحقیقت تصادمِ باہمی کا ہی ثمرہ ہیں۔ جب کہ یہ تصادم ایک خاص نظم اور خاص علم کے ماتحت عمل میں آئے۔ جس سے صاف واضح ہے کہ اس عالم کی ترقی بلکہ بقاء درحقیقت ان اضداد کی ٹکر میں پنہاں ہے۔ اگر سرے سے ان اشیاء میں تصادم ہی نہ ہو تو مقصدِ حیات یعنی ان کا ارتقاء فوت ہو جائے اور اگر بلا حدود اور بغیر کسی مقررہ نظام کے یہ تصادم ظاہر ہو تو ان سب کی فناء و ہلاکت رونما ہو جائے۔

پس ان کے آثار و خواص کا بقاء و ارتقاء نہ ان اضداد کے منفرد اور الگ تھلگ رہنے میں ہے اور نہ رَل مل کر فنا ہو جانے میں، بلکہ ایک علمی نظام کے ماتحت اندرونِ حدود ٹکراتے رہنے میں ہے۔ گویا

خدائے حکیم و علیم نے کائنات کی بنیاد متضاد عناصر پر رکھ کر درحقیقت اس کائنات کی ترقی اور نوع بہ نوع انکشافات کی راہیں کھول دی ہیں، ورنہ ایک طبیعت اور ایک مزاج کے عناصر کی کائنات میں یہ ارتقائی شانیں اور بوقلموں ترقیات کہاں سے رونما ہو سکتیں، اور خدا کی ان نئی نئی شانوں اور کمالات کا ظہور کیسے ہوتا؟

منظم کائنات میں حکم

لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ کائنات خود بخود اپنی طبیعت سے اپنا نظام قائم نہیں کر سکتی، کیوں کہ اول تو معروضہ سابق کے مطابق اس کے متضاد اجزاء خود بخود اپنے مزاج اور افتادِ طبع سے جمع ہی نہیں ہو سکتے کہ ہر فرد اپنی ذات اور طبیعت میں دوسرے کی فناء و تخریب لئے ہوئے ہے اور طبعاً اس کی فناء کا متقاضی ہے، ورنہ اگر یہ متضاد عناصر بھی آپس میں جمع ہونے لگیں تو اجتماعِ ضدین اور اجتماعِ نقیضین کے محال ہونے کے کوئی معنی ہی نہ رہیں گے، حالانکہ یہ اجتماعِ ضدین خود ہی محال نہیں بلکہ سارے محالات کی جڑ بنیاد یہی ہے۔

پھر اگر کسی حد بندی کے ماتحت اندرونِ حدود ان کا اجتماع ممکن بھی ہو، تو حدود کی تعیین علم و ادراک سے ہوتی ہے اور علم و ادراک سے ان سب مادی عناصر کی طبیعت کو ری ہے۔ آگ، پانی، ہوا، مٹی یا مطلقاً مادہ اپنی طبیعت سے مسلمہ طور پر بے شعور واقع ہوا ہے۔ ان عناصر کا کوئی بھی طبعی فعل سوچ سمجھ کر یا ادراک و شعور سے نہیں ہوتا، چہ جائے کہ یہ اپنی اپنی حدود اور خاصیات سے باخبر ہو کر آپس میں حد بندی اور جوڑ بندی کا کوئی شعور اور ادراک رکھتے ہوں، جس کے ماتحت عالم کا نظام محکم قائم کر دیں۔ اس لئے نتیجہ صاف ہے کہ یہ نابینا اور اندھے بہرے مادے اپنے طبعی مزاج اور اپنی بے شعوری کے سبب نہ خود بخود جمع ہو سکتے ہیں نہ اپنے افعال کی حدود کی تشخیص کر سکتے ہیں نہ اندرونِ حدود از خود شانِ اجتماعیت پیدا کر کے خود ہی اپنی کائنات کو منظم کر دینے کی کوئی صلاحیت رکھتے ہیں، اس لئے ماننا پڑے گا کہ ان میں شانِ اجتماعیت قائم کر کے ان سے گونا گوں خاصیتیں برآمد کر دینے والی طاقت ان سے باہر ہی کی کوئی طاقت ہو سکتی ہے، جو ان سے بالاتر ہو اور اپنے علم و ادراک سے

انکی حد بندیوں کا کوئی مضبوط نظام باندھے اور پھر انکی طبیعتوں کے خلاف اپنے قاہرانہ حکم سے انھیں مقہور و مجبور کر کے ان میں وہ جوڑ بند لگائے، جس سے یہ رنگ برنگ کے تماشے نمایاں ہونے لگیں۔ پس جہاں یہ ثابت ہوا کہ اس عالم کی نئی نئی ترقیات اس کے متضاد اجزاء کے منظم ٹکراؤ میں پنہاں ہیں، وہیں یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس ٹکراؤ کا نظام خود عالم کی طبیعت سے ممکن نہیں بلکہ کسی بالاتر قاہرانہ اور جابرانہ غلبہ و استیلاء سے ممکن ہے، جسے اصطلاح میں حکم کہتے ہیں۔

محکم کائنات میں رنگِ حکمت

ہاں پھر چوں کہ اس نوپید عالم میں محض منظم ٹکراؤ اور محکم حکم ہی مقصود ہی نہیں بلکہ اس نظم و حکم کے ماتحت ہر حادث اور ہر نوپید شے کو اس کی حدِ کمال تک پہنچانا بھی مقصود، بلکہ اصل مقصود ہے، جسے تربیت کہتے ہیں۔ تاکہ ہر شے کی تمام اندرونی استعدادیں اور صلاحیتیں درجہ بدرجہ اور رتبہ بہ رتبہ کھل کر سامنے آجائیں اور وہ شے اپنے مراتبِ خلقی، طفولیت و شباب اور کہولت سے طبعی رفتار کے ساتھ گذرتی ہوئی بالآخر حدِ کمال پر پہنچ جائے، اس لئے اس کائنات کے نظم میں تدریج اور ترتیب بھی لازم تھی کہ کوئی شے کب نمایاں ہو، کن کن مراتب سے گذرتی ہوئی کتنی مدت میں کن کن اسباب کی مدد سے اپنی تکمیل کا دائرہ طے کرے اور کس وقت تک اپنی خلافت کا پورا کمال دکھا کر خاموش ہو جائے۔ یعنی اس عالم کو خیر باد کہہ کر اپنی زندگی کا دوسرا دورہ شروع کرے۔

ظاہر ہے کہ اگر عالم میں ہر چیز ایک دم مکمل پیدا ہوا کرتی تو اس کی درمیانی ترقی کی استعدادیں اور ان استعدادوں کے ماتحت مقاماتِ زندگی کو فعلیت میں لانے، پھر اپنے اندر نوعی جامعیت پیدا کرنے کے تمام درجات و مراتب پردہ عدم ہی میں مستورہ جاتے اور کبھی نہ کھل سکتا کہ اس شے کے اندر کیا کیا جوہر پنہاں تھے، جنہیں اسباب و مقدرات کے ماتحت اپنے اپنے وقت پر ظاہر ہونا چاہئے تھا اور کیا کیا معائب تھے، جنہیں زمانہ کی دست برد اور حوادث کے تھپیڑوں سے کچل کر فنا ہو جانا چاہئے تھا۔ اور ظاہر ہے کہ کسی شے کا کمال بغیر جمع فضائل اور دفع رذائل کے حاصل نہیں ہو سکتا اور یہ جمع و تفریق بغیر امتدادِ مدت اور بغیر اسباب و مسببات کی تدریجی ترتیب کے ناممکن تھی، اس لئے اشیاء

کائنات میں نظم اور حکم کے ساتھ تدریج اور اس کی طبعی رفتار کیلئے مسافت کی ضرورت تھی، تاکہ ہر شے آہستہ آہستہ اپنی نوعی طبیعت کے مخفی جوہر کھولتی ہوئی کمالاتِ زندگی کے مقامِ معلوم تک پہنچ جائے۔ اسی نظریہ ترتیب و تدریج کو جب کہ وہ درجہ نظر و فکر میں رہے اصطلاح میں حکمت کہا جاتا ہے۔ جس سے واضح ہوا کہ عالم کے نظام میں حکمت ایک اہم مقام رکھتی ہے، جس کے بغیر نظامِ عالم نامکمل ہوتا، بلکہ چل ہی نہیں سکتا۔

حکیمانہ کائنات میں طرزِ تدبیر

ہاں پھر جب اسی تدریج و ترتیب کو نظر و فکر سے آگے بڑھا کر فعلاً نمایاں کیا جائے، یعنی ہر شے کے ان مخفی اجمالات کو عملی تفصیل سے کھول دیا جائے، مثلاً سلسلہ اسباب کے ماتحت نطفہ میں سے تدریجاً جاندار نکالا جائے اور تخم میں سے بتدریج تناور درخت نمایاں کیا جائے، سم قاتل کے خورد و نوش پر موت مرتب کر دی جائے اور امرت کے استعمال پر بذیل اسباب حیات متفرع کر دی جائے تو اسی فراہمی اسباب اور ان پر ترتیب نتائجِ عمل کا نام تدبیر ہے، جس سے کھل گیا کہ نظامِ عالم کے لئے اگر نظم و حکم اور حکمت کی ضرورت تھی، تو اس سے زیادہ تدبیر و تصرف کی حاجت تھی کہ اس کے بغیر بھی نظم ناقص بلکہ بے نتیجہ ہوتا اور کائنات کی استواری بے سود ہو کر رہ جاتی۔

پس خلاصہ مقام یہ نکلا کہ اس عالمِ اضداد کے کمالات نمایاں کرنے کے لئے چار چیزیں بطور ارکان کے ضروری اور ناگزیر ہیں۔ ایک نظم، دوسرے حکم، تیسرے حکمت اور چوتھے تدبیر۔ اور ظاہر ہے کہ جب کسی ادارے اور تنظیم میں محکم نظم، طاقتورانہ حکم، بالغ حکمت اور نتیجہ آور تدبیر و تصرف جمع ہو جائیں تو اسی ادارہ کا نام حکومت اور بادشاہت ہوتا ہے، جس سے اجتماعی نظام کی اساس قائم ہوتی ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ خلقی کمالات کا ظہور بغیر نظم و حکم اور حکمت و تدبیر کے اور بالفاظِ دیگر بغیر بادشاہت اور حکومت کی سرپرستی کے محض انفرادیت سے نہیں ہو سکتا۔

یہاں سے ہم اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ نظم و حکم اور حکمت و تدبیر ہی حکومت کے اجزاءِ ترکیبی ہیں، جن پر حکومت کی تعمیر کھڑی ہوتی ہے۔ ان میں سے اگر ایک بھی نہ رہے تو نظامِ کائنات برقرار نہیں

رہ سکتا۔ مثلاً اگر محض نظم ہو لیکن قہر و غلبہ یعنی طاقتور حکم نہ ہو، تو اسے حکومت نہیں کہا جائے گا۔ ایسے ہی اگر قہر و غلبہ ہو مگر بد نظم کے ساتھ ہو، جس سے بد امنی اور رعایا میں بے چینی قائم رہے اور انتشار نمایاں رہے تب بھی حکومت نہیں بلکہ محض ایک جبری چودھراہٹ ہوگی، جس کے لئے کوئی بقاء اور ثمرہ نہیں۔ اس لئے حکومت ان سارے ہی اجزاء ترکیبی کے جمع ہو جانے سے بنتی ہے، ان کے بغیر بلکہ ان میں سے کسی ایک کے بغیر حکومت کا ڈھانچہ قائم نہیں ہو سکتا۔

آسمانی بادشاہت کی ضرورت

اب ہمارا وہ سابقہ دعویٰ کافی روشنی میں آ جاتا ہے کہ ”یہ عنصری کائنات اپنے اوپر خود حکومت کرنے کی اہل نہیں“ کیوں کہ حکومت کے لئے نظم یا نظام اجتماعی اولین رکن ہے اور اس کائنات کے اجزاء کی طبیعت میں اجتماع و توافق کے بجائے تضاد، اور تنظیم کے بجائے ایک دوسرے کی تخریب پیوست ہے، جس سے یہ اجزاء نہ از خود جمع ہو سکتے ہیں اور نہ از خود منظم ہی ہو سکتے ہیں، تو از خود حکومت بھی اپنے اوپر کیسے کر سکتے ہیں؟ پھر حکومت کے لئے اعلیٰ ترین رکن حکمت نظری، فکر و غور اور علم و ادراک ہے اور اس کائنات کے کسی جزو کی طبیعت میں حتیٰ کہ انسان تک کی طبیعت میں نہ علم ہے نہ ادراک، جس سے ایک دوسرے کی خبر گیری ممکن ہو اور نظام قائم رہے۔

پھر حکومت کے لئے اہم ترین اساس حکمت یعنی ایک تدریج طلب مخفی پالیسی اور حکمت عملی ہے، جس کے ماتحت تدریجی طور پر مبادی سے مقاصد تک پہنچا جائے اور مبادی و مقاصد کے ان درمیانی مرتب سلسلوں کے تحت مقاصد اپنے مبادی سے، نتائج اپنے اسباب سے اور تفصیلات اپنے اجمالات سے اپنے اپنے موقع اور وقت پر اس طرح نمایاں ہوتی رہیں کہ کسی کو نظم کی یہ ساری درمیانی کڑیاں محسوس بھی نہ ہوں اور نتائج کھل کر سامنے آتے رہیں۔ گویا کام انجام پاتا رہے لیکن یہ پتہ بھی نہ چلے کہ کس طرح انجام پا رہا ہے۔ گویا حکومت کا اندرونی ہاتھ اپنی حکمت و تدبیر سے ان سارے سلسلوں کو اس طرح حرکت دیتا رہے کہ حرکت اور محرک تو نظر نہ آئے، مگر مقاصد پورے ہوتے رہیں اور ظاہر ہے کہ اس بے شعور کائنات کی طبائع میں خود سلیقہ کہاں؟ یہاں تو سرے سے شعور و ادراک ہی

کا پتہ نہیں تا حکمت و سلیقہ چہ رسد؟

چرخ کو کب یہ سلیقہ ہے ستم گاری میں کوئی معشوق ہے اس پردہ زنگاری میں

آسمانی بادشاہت کا بادشاہ

اور جب حکومت کے اجزاء ترکیبی کا ہی ان غصریات میں پتہ نہیں تو حکومت کی اہلیت ان میں کہاں سے آسکتی ہے؟ اس لئے ناگزیر ہے کہ اس کائنات کا یہ قائم شدہ نظام محکم اور تدبیر و تصرف کا یہ حکیمانہ پھیلاؤ جو ایک عظیم حکومت اور ہمہ گیر بادشاہت کا پتہ دیتا ہے، خود اس کی اپنی حکومت کا ثمرہ نہ ہو بلکہ اس ساری کائنات سے بالاتر کسی ایسی ہستی کی کرشمہ سازی ہو جس کا علم و ادراک ساری کائنات پر محیط اور جس کی حکمت و تدبیر اس کے جزء و کل میں جاری و ساری ہو، اور جس کا حکم اور قہر و غلبہ پورے عالم پر مستولی ہو، بلکہ وہ ذات ان سارے کمالاتِ حکم و حکمت اور نظم و تدبیر کا بذاتہ سرچشمہ ہو اور کائنات سے کلیۃً بری و بالا اور بے نیاز ہو کر اپنے ذاتی قہر و غلبہ سے اس پر حکمرانی کرے وہی ذات بابرکات اللہ رب العزت مالک الملك ملک السموات والارض ملک الناس اور ملوک مقتدر ہے، جو علی الاطلاق اور بالذات صاحبِ نظم بھی ہے، صاحبِ حکم بھی ہے، صاحبِ حکمت بھی ہے اور صاحبِ تدبیر و تصرف بھی ہے، یعنی علی الاطلاق بادشاہ کائنات ہے۔

حکم الہی

ہاں پھر جیسے اس کی ذات و صفات لا محدود ہے ویسے ہی اس کی حکومت بھی لا محدود ہے، کہ اجسام ہی پر نہیں ارواح پر بھی ہے، افعال ہی پر نہیں خیالات پر بھی ہے اور ظاہر سے لے کر باطن تک کوئی دقیق سے دقیق تصور و ادراک اور وہم و خیال بھی اُس کے احاطہ حکومت سے باہر نہیں۔ نیز پھر جیسی حکومت ہے ویسے ہی اس کی حکومت کے اجزاء ترکیبی بھی لا محدود و سعیتیں اپنے اندر لئے ہوئے ہیں، یعنی اس کے حکم و نظم اور حکمت و تدبیر کی پنہائی کی بھی کوئی حد و انتہاء نہیں ہے۔

آسمانی بادشاہت کے اجزاء ترکیبی کی تفصیلی نوعیت

نظمِ الہی

چنانچہ اس حکم کے ماتحت نظم تو اس کا یہ ہے کہ ان متضاد اور کینہ پرور عناصر اور ان کے متضادم مولید کو اس نے ایسے حسن و انتظام کے ساتھ جوڑ رکھا ہے کہ اس آب و گل کی محفل میں یہ سب ایک دوسرے کے لئے نافع اور کارآمد ہیں۔ ایک ضد کو دوسری ضد سے ٹکرا بھی رکھا ہے، جس سے عالم میں ترقیات رونما ہو رہی ہیں اور جوڑ بھی رکھا ہے، جس سے مجموعہ عالم کا ڈھانچہ قائم اور اس عالم کے عجائبات کا ظہور ہو رہا ہے، گویا اجزاء کائنات میں وصل بھی ہے اور فصل بھی، ملاپ بھی ہے اور تفریق بھی، محبت بھی ہے اور عداوت بھی۔ اور ان میں سے ہر ایک چیز اپنی اپنی جگہ ضروری اور اپنے اپنے محل پر نمایاں ہو کر مجموعہ عالم کے لئے حسن و کمال ثابت ہو رہی ہے۔

پھر نظم کا عجیب و غریب کمال اور کنٹرول کا محیر العقول کارنامہ یہ ہے کہ جس چیز کے لئے جوحد مقرر کر دی ہے خواہ وہ زمانی ہو یا مکانی، کیا مجال ہے کہ وہ اس حد سے سرمو تجاوز کر سکے، فلکیات ہوں یا عنصریات، ارواح ہوں یا اجسام، سلسلہ نظام میں مزدوروں کی طرح اپنے اپنے دائرہ میں مقررہ وظائف انجام دے رہے ہیں اور ہر کام اپنے وقت پر تمام و کمال کے ساتھ انجام پا رہا ہے، نہ آگے بڑھ سکتا ہے نہ پیچھے رہ سکتا ہے۔

سورج کی مجال نہیں کہ چاند کو جا پکڑے، رات کی مجال نہیں کہ دن سے پہلے آ کودے، بہار کی مجال نہیں کہ خزاں سے پہلے نمودار ہو جائے، مانسون کی مجال نہیں کہ موسم سے پہلے ابھر آئے، برسات کی مجال نہیں کہ گرمی سے پہلے آجائے، سردی کی مجال نہیں کہ برسات سے آگے ہو جائے۔

غرض ہر چیز کی حرکت بھی منظم ہے اور سکون بھی۔ ہر چیز کا ایک نظام بھی ہے اور ہر نظام کی ایک موزوں تشکیل بھی ہے، جس کے ماتحت کائناتی حوادث اپنے اپنے موسم، موقعہ اور محل پر خوبصورتی سے مرتب ہوتے چلے جا رہے ہیں۔

لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۝

اور

إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ.

نہ آفتاب کی مجال ہے کہ چاند کو پکڑ سکے اور نہ رات دن سے پہلے آسکتی ہے اور ہر ایک ایک دائرہ میں تیر رہے ہیں۔

جس وقت ان کی میعاد معین آ جاوے گی اس وقت ایک ساعت نہ پیچھے ہٹ سکیں گے اور نہ آگے بڑھ سکیں گے۔

پھر عالم کی ہر چیز کی ایک حد ہے اور ہر حد کی ایک طاقت ہے، نہ شے اپنی حد سے گزر سکتی ہے اور نہ طاقت اپنے مقررہ معیار سے گر کر یا گزر کر کام کر سکتی ہے۔ انسان، جن، فرشتے، جاندار اور بے جان پھر ان کے عوارض و افعال اور ان سے ظاہر شدہ نتائج و احوال اپنے ہی اپنے اندازہ اور حد میں ظہور پذیر ہونے پر مجبور ہیں، جو اس کائنات کے لامحدود العلم بادشاہ کے سچے اور پکے اندازہ اور تقدیر کامل کی نمایاں دلیل ہے۔

۱- إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ. (۲۷-۱۰)

ہم نے ہر چیز کو اندازے پیدا کیا۔

۲- وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا. (۱۸-۱۹)

اور اس نے (ممکنات میں سے) ہر (موجود) چیز کو پیدا کیا پھر سب کا الگ الگ اندازہ کیا۔

۳- قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا. (۲۸-۱۷)

اللہ تعالیٰ نے ہر شے کا ایک اندازہ اپنے علم میں مقرر کر رکھا ہے۔

۴- خَلَقَهُ، فَقْدَرَهُ، ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ. (۳۰)

اس کی صورت بنائی، پھر اس کے اعضاء کو انداز سے بنایا پھر اس کو نکلنے کا راستہ آسان کر دیا۔

۵- وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا. ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ.

اور ایک نشانی آفتاب ہے کہ وہ اپنے ٹھکانے کی طرف چلتا رہتا ہے یہ اندازہ باندھا ہوا ہے اس خدا کا

جوز بردست علم والا ہے۔

۶- وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ. (۲۳-۲)

اور چاند کے لئے منزلیں مقرر کیں یہاں تک کہ وہ ایسا رہ جاتا ہے جیسے کھجور کی پرانی ٹہنی۔

۷- وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ. (۲۳-۲۹)

اور رات اور دن کا پورا اندازہ اللہ ہی کر سکتا ہے۔

۸- وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا. (۲۳-۱۵)

اور اس میں اس کے رہنے والوں کی غذائیں تجویز کر دیں۔

غرض ہر شئی کی ذات و صفات اور افعال و احوال کا یہ خاص اندازہ، یہ مخصوص مقسوم و مقدار اور اس پر یہ قاہرانہ حد بندی کہ عالم کا ذرہ ذرہ خواہ وہ فلکیات میں سے ہو یا عنصریات میں سے، مادیات میں سے ہو یا روحانیات میں سے، مجردات میں سے ہو یا مرکبات میں سے، بروقت، بر محل اور اندرونِ حدود اپنی زندگی کی مسافتیں طے کر رہا ہے۔ آخر کس کے محکم نظام اور کس کی مستحکم تقدیر کا کرشمہ ہے؟ عالم کی بے شعور طبائع کا نہیں، مادہ کی بے دست و پائی کا نہیں اور محتاجِ تربیت روح کا نہیں، بلکہ اسی بادشاہِ مطلق اور غنی حمید کی حکومت کا جس کی حکومت ہر قید و بند سے بالا، جس کا قانون اٹل اور جس کا اقتدار ہر ہر ذرہ پر علی الاطلاق چھایا ہوا ہے۔

حکمتِ الہی

پھر اس نظم میں حکمت کا یہ عالم کہ اجزاءِ عالم کی ترتیب محیر العقول ہر چیز اپنے اصول سے جڑی ہوئی، ہر جزو اپنے کل میں سمایا ہوا اور ہر جزئی اپنی کلی کے نیچے آئی ہوئی ہے۔ جمادات کی ہزار ہا انواع مٹی، ریت، چونہ، اینٹ، پتھر، سرمہ، ہڑتال، شگرف، رانگ، سیسہ، یاقوت، زمرد، لعل، ہیرا اور سونا چاندی وغیرہ کے لاتعداد افراد اپنی اپنی انواع سے وابستہ اور انھیں کے نیچے آئے ہوئے ہیں۔ نباتات کے ماتحت ہزار ہا انواع، آم، کھجور، سیب، انگور، خربوزہ، تربوز، انار و سنترہ وغیرہ۔ ترکاریوں میں، شلجم، مولیٰ، گاجر، ٹماٹر، سیم اور لوبیا وغیرہ۔ غلات میں گہوں، چنا، جو، چاول، باجرہ، مکئی، جوار، ماش، مونگ وغیرہ کے ان گنت افراد اپنی اپنی انواع کے نیچے لگے ہوئے ہیں۔

حیوانات کے ہزار ہا انواع، انسان، شیر، گھوڑا، گدھا، لومڑی، بھیڑیا، ریچھ، گیدڑ، ہرن، بکری، گائے، بھینس، مرغ، کبوتر، تیتڑ، بٹیر، سانپ، بچھو، کیڑا مکوڑا، مکھی، مچھر کے بے شمار افراد اپنی اپنی انواع سے وابستہ اور ان کے ماتحت آئے ہوئے ہیں۔ گویا ہر نوع کے اربوں کھربوں افراد پر ایک ایک رب النوع قائم ہے، جس سے نکل نکل کر باذن اللہ یہ افراد پھیل رہے ہیں اور اس طرح گویا انواع اپنے افراد کے پردہ میں اور کلیات اپنی جزئیات کے لباس میں ظہور کر رہی ہیں۔

پھر یہ جمادات، نباتات اور حیوانات کی ساری انواع سمٹ کر اپنی ہمہ گیر جنس جسم میں جا ملتی ہیں، گویا جسم ان انواع کے پردہ میں اپنا مظاہرہ کر رہا ہے، جس سے یہ انواع جسمانی ثابت ہو رہی ہیں، پھر جسم اور غیر جسم یعنی روحانیات کی ساری جنسیں مل کر ایک جنس عالی جوہر کے نیچے آ جاتی ہیں کہ یہ سب جسمانی اور روحانی اشیاء قائم بنفسہ ہی ہیں۔ ان میں سے کوئی چیز بھی رنگ و بو اور ذائقہ وغیرہ کی طرح کسی دوسرے کے سہارے قائم نہیں، بلکہ خود اپنا پیکر اور ہیکل مستقل رکھتی ہیں کہ یہی معنی جوہر کے ہیں، اس طرح گویا ان افراد میں جوہریت کی نمائش ہو رہی ہے۔

پھر جوہر اور غیر جوہر (عرض) گویا قائم بنفسہ، قائم بغیرہ اشیاء مل کر ایک انتہائی ہمہ گیر کلی اور کلی الکلیات جنس اعلیٰ کے نیچے سمٹ آتی ہیں، جس کا نام وجود ہے، اس سے اوپر اور اس سے زیادہ اعم و اشمل کوئی کلی نہیں، کیوں کہ کائنات کے ذرہ ذرہ پر بلا استثناء صرف وجود ہی چھایا ہوا ہے، جس سے کوئی جوہر و عرض، کوئی نامی و غیر نامی، کوئی جسم و غیر جسم اور خلاصہ یہ کہ موالید ثلاثہ عقولات عشرہ، فلکیات سب سے اور مجردات غیر محصورہ کا کوئی فرد اور فرد کا کوئی جز و اور جزو کا کوئی حصہ وجود کے احاطہ سے باہر نہیں۔ اور جب کہ وجود اس بادشاہِ مطلق کا عین ذات اور خانہ زاد ہے تو حاصل یہ نکلا کہ کائنات کے تمام لاتعداد اجزاء بواسطہ افراد اور انواع اور انواع بواسطہ اجناس اور اجناس بواسطہ وجود ذاتِ بابرکات حق سے وابستہ اور حکم وجود کے نیچے آئی ہوئی ہیں۔ گویا ہر تفصیل اپنے اجمال سے پھیل رہی ہے اور ہر اجمال اپنی تفصیل سے سمٹ رہا ہے۔

پس عالم میں جس قدر بھی حرکت اور الفاظِ دیگر جتنی بھی زندگی ہے، وہ وجود ہی کی آمد و شد اور درآمد و برآمد سے ہے۔ کبھی مرکز وجود سے وجود اپنے محیط کی طرف جاتا ہے اور کبھی محیط سے واپس

آکر مرکز کی طرف لوٹتا ہے، اس آمد و رفت کے تموج اور وجود کی انقباضی اور انبساطی ٹکروں سے مکونات کے نئے نئے نقشے اور ممکنات کے نو بہ نو ڈیزائن عالم ظہور میں آرہے ہیں، جن میں کوہو ہو کر وجود باوجود اپنے کمالات دکھا رہا ہے اور ان مرتب اور سلسلہ وار مافوق اور ماتحت کلیات کے مخفی واسطوں سے وجود ہی اس حسی کائنات میں اپنا مظاہرہ کر رہا ہے۔ یہی معنی جوہر کے ہیں، اس طرح گویا ان افراد میں جوہریت کے محاسن و کمالات نوع بہ نوع ظاہر ہو رہے ہیں، گویا وجود کے سوا کہیں کچھ ہے نہیں، کہ ہونا نام وجود کا ہے نہ کہ عدم کا۔ پس جو ہے وہ وجود کے سوا اور کیا ہے؟

ہر چہ دیدم در جہاں غیر تو نیست یا توئی یا خوئے تو یا بوئے تو

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

ہم عنقریب ان کو اپنی نشانیاں ان کے گرد و نواح میں بھی دکھائیں گے اور خود ان کی ذات میں بھی، یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائیگا کہ یہ قرآن حق ہے، کیا آپکے رب کی بات کافی نہیں کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

حکمت سے پیدا شدہ نتائج

غرض کس کمال کی تنظیم و ترتیب کہ عالم کی لاتعداد کثرتیں سلسلہ وار ایک وحدت کی طرف سمٹی ہوئی دوڑ رہی ہیں اور صرف ایک وحدت حقیقی ان ساری کثرتوں میں پھیلتی ہوئی جلوہ گری کر رہی ہے اور کائنات کا ایک ایسا مرتب نظام قائم ہے کہ کوئی ایک ذرہ اور تنکا اپنے سلسلے سے ادھر ادھر نہیں ہو سکتا یعنی ایک قہرمانی طاقت کی گھور (اشارہ ابرو) کے نیچے سارے جہانوں کا ہر جزو اپنے کل سے اور ہر فرد اپنی کلی سے اس طرح بندھا ہوا ہے کہ اس کو ہلنے یا سرکنے کی مجال نہیں۔

خدا کی حکومت فطری اور طبعی ہے

یہاں سے یہ ایک لطیفہ خود بخود حل ہو جاتا ہے کہ کائنات کے ذرہ ذرہ پر خدا کی یہ حکومت محض جبری یا غیر طبعی نہیں کہ اجزاء کائنات کے خلاف مرضی و پسندیدگی زبردستی ان پر حکمانہ قبضہ کر لیا گیا ہو

اور وہ دل سے اس حکومت کو پسند نہ کرتے ہوں کہ من حیث الحکومت نہ ایسی جبری حکومت پسندیدہ ہوتی ہے اور نہ زیادہ دیر تک برقرار رہتی ہے۔ یا حکمراں نہیں رہتا یا رعیت ختم ہو جاتی ہے۔ خدائے حکیم کی یہ حکومت مطلقہ باوجود اپنے بے انتہاء غلبہ و اقتدار اور لازوال تسلط و استیلاء کے پھر بھی اس درجہ اخلاقی اور محبوب القلوب حکومت ہے کہ ذرہ ذرہ اس کا گرویدہ اور اس حکومت کے زیر سایہ رہنے کا شائق ہے۔ ایک لمحہ کے لئے بھی کسی ممکن اور مکون کو گوارہ نہیں کہ اس کی حکومت سے باہر نکل آنے کا تصور بھی کرے، جس کا راز یہ ہے کہ عالم کے ہر موجود کو وجود بالطبع مرغوب و مطلوب ہے اور عدم بالطبع مکروہ و مبغوض ہے، کونسی چیز ہے کہ اپنی نیستی اور عدم کی خواہش مند ہو اور کونسی چیز ہے کہ دل سے وجود کی گاہک اور خواہش مند نہ ہو؟

پس ہستی اور وجود کی کلی کے ماتحت اور اس کے حکم کے نیچے رہنا ہر شے کا طبعی تقاضہ ہوا اور ابھی یہ واضح ہو چکا ہے کہ وجود اس مالک الملک کا عین ذات ہے، تو خود بخود ہی یہ بھی واضح ہو گیا کہ اللہ ہی کے حکم کے نیچے رہنا ہر شے کو طبعاً محبوب اور اس کا فطری تقاضا ہے۔ پس اللہ کی حکومت کامل اقتدار اور جبر و تسلط کے باوجود بھی اخلاقی اور طبعی ہے، جس سے ساری رعایا یعنی ساری مخلوق کو طبعاً محبت اور رغبت ہے۔ پس اس غالب مطلق نے اپنا حکم باوجود جبر کامل کے جبراً نہیں چلایا بلکہ سب کو اپنے سے راضی اور مربوط رکھ کر اور اپنا گرویدہ بنا کر چلایا ہے۔ پس یہ ساری کائنات باوجود مابینی دشمنی اور باہمی منافرت کے چوں کہ ایک محبوب مرکز سے طبعاً وابستہ ہے، اس لئے آپس میں بھی جڑی ہوئی ہے۔

غیر خدا کو حکومت کا حق ہی نہیں

اور ساتھ ہی جب کہ کائنات کی ہر چیز تا بقاء وجود صاحب وجود کی بندہ بے دام اور اس موجود مطلق کی عاشق صادق ہے، اس لئے قدرتی طور پر خدا کی حکومت کے سوا کسی کی حکومت بھی فطری اور محبوب نہیں ہو سکتی۔ اس سے واضح ہو گیا کہ خدا کی حکومت صرف اجسام ہی پر نہیں، بلکہ ارواح پر بھی ہے۔ قوالب ہی پر نہیں بلکہ قلوب پر بھی ہے اور ظاہر ہے کہ ایسی حکومت کسی بھی غیر اللہ اور مخلوق کی نہیں ہو سکتی کہ یہ طبعی محکومی وجود کی محبت کے سبب ہے اور وجود کی باگ ڈور کسی مخلوق کے قبضہ

قدرت میں نہیں، نہ کوئی وجود کا مالک ہے نہ تصرفاتِ وجود کا، اس لئے حکومت بھی بلا شرکتِ غیرے صرف خدا ہی کا حق ثابت ہوتی ہے، جس میں کسی غیر کی ادنیٰ مداخلت شامل نہ ہو۔

غیر خدا کی حکومت ہی موجبِ فسادِ کائنات ہے

اسی سے خود بخود یہ بھی کھل جاتا ہے کہ اس کائنات میں امن و سلامتی اسی وقت تک رہ سکتی ہے جب تک کہ یہ ساری اشیاء اپنے نوعی مزاجوں کو لے کر صرف اسی کے قانونِ فطرت پر چلتی رہیں کہ ٹکراتی بھی رہیں اور وابستہ نظامِ حق بھی رہیں کہ یہی صورتِ عالم کی بقاء و ترقی کی ہے ورنہ قانونِ قدرت سے کٹ کر اگر یہ اشیاء صرف اپنے اپنے نوعی مزاج کی انفرادیت کے ساتھ خود ہی حاکم و محکوم ہو جائیں تو یہی اس کائنات کا اندرونی فساد ہوگا، جس سے اس کے سارے اجزاء باہم ٹکرا کر فنا ہو جائیں گے اور وہ اجتماعی منافع برباد ہو جائیں گے جن کے لئے یہ کائنات استوار کی گئی ہے۔

بہر حال اس سے واضح ہے کہ کائناتِ خدائی نظام ہی سے منظم بھی ہے، خدائی حکمت سے ہی انتہائی طور پر سلسلہ وار مرتب بھی ہے اور اس مرتبہ سلسلہ کی بدولت آخر کار اسی کی طرف رجوع کر کے ہر شے اس کی حکمت کی ثناء خواں بنی ہوئی ہے۔

يُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ

الْحَكِيْمِ.

سب چیزیں جو کچھ آسمانوں میں ہیں اور جو کچھ زمین میں ہیں اللہ کی پاکی بیان کرتی ہیں، جو کہ بادشاہ

ہے پاک ہے، زبردست ہے، حکمت والا ہے۔

تدبیرِ الہی

پھر اس بے مثال حکمتِ نظری کے مطابق اس مالکِ الملک کے حسنِ تدبیر کا یہ عالم ہے کہ اسباب میں لپٹے ہوئے نتائج اپنی تدریجی رفتار سے ٹھیک مقررہ ساعتوں میں نمودار ہو رہے ہیں اور ہر مقصد اور نتیجہ کے لئے اسباب و مسببات کا ایک طویل و عریض سلسلہ پھیلا ہوا ہے، جس سے گذر کر

تدبیر الہی اس آخری مقصود کو سامنے لے آتی ہے، جس کے لئے یہ سلسلہ اسباب دیر سے مہیا کیا گیا تھا، گویا ہزار ہا حوادث کے مرتب سلسلہ میں کوئی مخصوص حادثہ مقصود اصلی ہوتا ہے، جس کے لئے اسباب و نتائج کا لمبا سلسلہ لمبے وقت سے شروع کیا جاتا ہے اور وہ بالآخر تدبیر الہی کے ماتحت اس آخری نتیجہ پر آ کر رکتا ہے، جس کے لئے یہ مسلسل واقعاتی تمہید اٹھائی گئی تھی۔

مثلاً آسمان سے پانی اتر اُس سے زمین زندہ ہوئی، زمین پر سبزہ کا آغاز ہوا، پھل پھول نمایاں ہوئے، ان سے جانور اور انسان پلے اور ہر ایک کی نوعی طبیعت کے مناسب اُس میں خواص و آثار پیدا ہوئے۔ سانپ نے اپنی غذا کھائی اور شبنم چاٹی اس سے سانپ کے منہ میں زہر کا ذخیرہ مہیا ہوا اسے ڈسنے کا ذوق پیدا ہوا اور اس نے کسی کو ڈس کر زہر کا انجکشن کیا، زہر سرایت کر جانے سے اس شخص کی موت واقع ہوئی، میت کی لاش تماشا گاہ بن گئی اور لوگ جمع ہو کر افسوس کرنے لگے، یہاں تک کہ اسے دفن کر دیا گیا۔

پس آسمان سے ایک سلسلہ چلا اور زمین پر پہنچ کر مختلف رنگوں سے اس کے مخفی اور مجمل حقائق کھلے، اس مدبرانہ ترتیب واقعات سے کس قدر معنوی اور حسی نتائج متعلق ہو سکتے تھے، جن کے لئے یہ واقعاتی تمہید اٹھائی گئی؟ اس کا کون احصاء کر سکتا ہے؟ تاہم اتنا واضح ہے کہ اس واقعاتی سلسلہ سے مثلاً میت کی تعزیر مقصود تھی، تماشا بینوں کی عبرت مقصود تھی، آسمانی تاثیرات کا اظہار مقصود تھا، زمینی تاثیرات کا ایضاح مد نظر تھا، سانپ کی خاصیت دکھلانی مقصود تھی، کسی کو غذا دینا مقصود تھا، کسی کی غذا ختم کرنا مقصود تھا، کسی کی تدبیر و حکمت کا علم کرانا مقصود تھا، کسی کی لاعلمی ظاہر کرنی مقصود تھی۔

پس ایک ہی واقعہ سے کسی مستحق کا مفاد نکلا اور کسی مستوجب کا ضرر واقع ہوا، کسی کو تنبیہ ہوئی، کسی کی طبعی خاصیت کھلی، کسی کی تاثیر ظاہر ہوئی اور کسی کا تاثر، کسی کا فعل نمایاں ہوا اور کسی کا انفعال۔ پس اس ایک واقعہ میں تعزیر، عبرت، موعظت، اظہارِ خاصیت، تربیتِ مخلوق، احیاء و اماتت، نفع و ضرر، تعلیم و تنبیہ وغیرہ کتنے ہی اہم امور لپٹے ہوئے تھے، جن کے مجموعہ سے خدا کی شانِ حکمت و تدبیر کا ظہور ہوا اور اس تدبیر کے ماتحت مجملات کی کتنی ہی تفصیل کھل کر عالم کی نگاہوں کے سامنے آ گئیں جو تدبیر کا حاصل ہے۔ ارشادِ قرآنی ہے:

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ.

وہی ہر کام کی تدبیر کرتا ہے دلائل کو صاف صاف بیان کرتا ہے تاکہ تم اپنے رب کے پاس جانے کا

یقین کر لو۔

ظاہر ہے کہ جب انھیں چار چیزوں حکم و نظم اور حکمت و تدبیر کے مجموعہ کا نام حکومت اور بادشاہت تھا اور یہ چاروں وصف اس خداوندِ عالم ذوالجلال والاکرام کے خانہ زاد اور در یوزہ گر ہیں تو پھر اس کے سوا کون ہے کہ زمین و آسمان کی بادشاہت اور حکومتِ مطلقہ کا حق دار ہو؟

آسمانی بادشاہت کی اندرونی حقیقت

حکومت کی باطنی حقیقت

بہر حال اب حکومت کی حقیقت کا خلاصہ یہ نکلا کہ جس میں نظم ہو یعنی اشیاءِ عالم اور ان کے افعال و خواص نے بر محل اور بروقت رونما ہونے کے سبب ایک موزوں ہیئتِ اجتماعی اختیار کر لی ہو، حکمت و تدبیر ہو، یعنی یہ منظم ہیئتِ اجتماعی اپنے اصول و فروع اور نتائج خیر ترتیب کے ساتھ سلسلہ وار مرتب بھی ہو اور حکم ہو، یعنی اس منظم اور مرتب سلسلہ میں قاہرانہ تصرفات ہو رہے ہوں، جن میں عجز و کسل کا شائبہ تک نہ ہو، حکمرانی کی اس ماہیت کا حاصل بالفاظِ دیگر یہ ہے کہ موجوداتِ عالم کا موزوں اجتماعی ڈھانچہ بنانا یعنی ان کی ہیئتِ ظاہری کو وجود دینا، پھر اس ہیئت میں چھپی ہوئی باطنی صلاحیتوں کو بذریعہ ترتیب مبادی و اسباب اُن کے نتائج سے ہمکنار کرنا یعنی اس نقشہ کو باطنی وجود دینا اور پھر اس وجود کو وقتاً فوقتاً اور محل بہ محل حرکت و انتقال میں رکھنا کہ کہیں بہ تقاضائے استعداد وجود کی درآمد ہو اور کہیں سے بہ تقاضائے سلب استعداد وجود کی درآمد ہو۔

پس نظم سے تو گویا سلطنت کا ڈھانچہ اور ظاہری وجود بنتا ہے، حکمت و تدبیر سے اس میں جان پڑتی ہے یعنی باطنی وجود بنتا ہے اور حکم سے یہ زندہ ڈھانچہ حرکت میں آتا ہے، یعنی اشیاءِ کائنات کے افعال و خواص عیاں اور نہاں کو وجود ملتا ہے اور وجود کی آمد و رفت اور عطاء و سلب کا سلسلہ قائم ہوتا ہے۔ اس لئے حکومت کے ان چاروں اجزاء نظم و حکمت، تدبیر اور حکم میں ساری کار فرمائی وجود کی نکل

آتی ہے۔ ظرفِ وجود بنانا نظم ہوا اور اس میں وجودِ النارِ حمت و تدبیر ہوا اور وجود کو چلتا پھرتا کرنا یعنی کہیں وجود دے دیا جسے حیات کہتے ہیں اور کہیں سے کھینچ لیا جسے موت کہتے ہیں حکم اور امر ہوا۔

غرض حکمرانی کا سارا کارخانہ عطاءِ وجود اور سلبِ وجود یعنی حیات اور ممات نکل آتا ہے۔ اس لئے حکمرانی کا حاصل ایجاد و اعدام یا عطاء و سلب نکل آتا ہے کہیں ظاہراً اور کہیں باطناً، کہیں حسی طور پر اور کہیں معنوی طور پر، کہیں صورتاً کہیں سیرتاً۔

پس اب غور کرو کہ اُس محی و ممیت کے سوا کون ہے کہ وجود و عدم، حیات و ممات اور عطا و منع کی باگ ڈور اس کے قبضہ قدرت میں ہو، اور جب نہیں تو پھر کون ہے کہ علی الاطلاق حکومت کا دعویدار ہو؟ جب کہ حکومت کے معنی ہی عطاءِ وجود اور سلبِ وجود یعنی ایجاد و اعدام کے ہیں، اس لئے حق تعالیٰ نے اپنا ملک اور اس ساری مملوکہ کائنات پر اپنا قبضہ اقتدار ثابت کرنے کے لئے موت و حیات پر اپنا قبضہ دکھلا دینا کافی دلیل سمجھا ہے۔ اب اُس آیت کریمہ کو پڑھئے جس کو ہم نے زیبِ عنوان کیا ہے، تو سلطنت و حکومت کی یہ باطنی حقیقت قرآن کے الفاظ سے نمایاں ہو جائے گی:

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ .

وہ بڑا عالی شان ہے، جس کے قبضہ میں تمام سلطنت ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے، جس نے موت و حیات کو پیدا کیا۔

یعنی کل عالم پر شاہی اقتدار اسی واحد قہار کا کیوں ہے؟ اس لئے کہ عالم کائنات میں سارا جھگڑا حیات و ممات اور وجود و عدم کا ہے، وجود دے دیا گیا تو ہر چیز نمایاں ہو کر اپنے جوہر دکھلانے لگی، وجود چھین لیا گیا تو ہر چیز پردہ عدم میں مستور ہو کر گم ہو گئی۔ سو جب اشیاء کے وجود و عدم ہی کی باگ ڈور اس شہنشاہ کے ہاتھ میں ہے تو وجود لگی ہوئی اشیاء اس کے سوا کس کے قبضہ قدرت میں ہو سکتی ہیں اور جب موجودات کی ذوات پر اس کا قبضہ ہے تو پھر ان موجودات کے افعال و احوال، خواص و آثار اور تمام متعلقات کس طرح اس کے سوا کسی دوسرے کے قبضہ و اقتدار میں رہ سکتے ہیں؟ پس جب کل عالم اس کا مخلوق و مملوک، اسی کا مجہول و مقدر اور اسی کے قبضہ و تصرف میں ہے، تو پھر بادشاہی اس کائنات پر اس کے سوا کس کی ہو سکتی ہے؟

اندریں صورت جہاں بادشاہی تن تنہا اسی کی ثابت ہوتی ہے وہیں پر ماسوا سے بادشاہیت کی نفی بھی ہو جاتی ہے، کیوں کہ جب وجود و عدم پر قبضہ کے معیار سے حکومت ثابت ہوتی ہے اور وجود و عدم بلا شرکت غیرے صرف اسی کے ہاتھ میں ہے تو ظاہر ہے کہ ملک و سلطنت میں بھی کسی ماسویٰ کی ذرہ برابر شرکت نہیں ہو سکتی، چنانچہ قرآن نے اس کے ملک و سلطنت سے شرکت غیر کی نفی کرتے ہوئے دلیل کے طور پر اس کی خالقیت یعنی عطاء وجود ہی کو پیش کیا ہے، جس کا حاصل مطابقتاً وہی ایجاد اور استلزاماً وہی اعدام ہے۔ ارشادِ حق ہے:

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا.

اور نہ کوئی اس کا شریک ہے حکومت میں اور اس نے ہر چیز کو پیدا کیا، پھر سب کا الگ الگ اندازہ رکھا۔

حکومتِ الہی ذرہ ذرہ سے عیاں ہے

خلاصہ یہ کہ عرش سے لے کر فرش تک یعنی مجموعہ کائنات کے ذرہ ذرہ اور چپہ چپہ سے جو چیز عمومی اور کلی طور پر نمایاں اور سب سے زیادہ آشکارا ہے وہ بلا شرکت غیرے اس کی سلطنت و شوکت اور تنہا اسی واحد قہار کا استیلاء و اقتدار ہے، جو ظاہر سے لے کر باطن تک قابو سے لے کر قلوب تک اور علانیہ سے لے کر اسرار و خفیات تک سب پر اس طرح چھایا ہوا ہے کہ کوئی تنکا، کوئی پتہ اور کوئی ذرہ اس کے ایماء و اذن کے بغیر حرکت میں نہیں آ سکتا۔

پس یوں تو عالم کا ذرہ ذرہ اس کے کسی نہ کسی کمال کا مظہر اور شاہدِ عدل بنا ہوا ہے، کسی نوع سے اس کا علم لا محدود کھلتا ہے اور کسی چیز سے اس کی قدرت بے انتہا، کسی چیز سے اُس کی شانِ ربوبیت و تربیت واضح ہوتی ہے اور کسی چیز سے اُس کی شانِ رزاقی و داد و دہش، کسی چیز سے شانِ اکرام کھلتی ہے اور کسی چیز سے شانِ جلال و انتقام، لیکن مجموعہ عالم کے ذرہ ذرہ سے جو چیز عمومی طور پر کھلتی ہے وہ اس کی شانِ اقتدار و سلطنت اور شانِ بادشاہی و حکومت ہے۔

بہر حال یہاں تک ہم نے آسمانی بادشاہت، اسکی ماہیت، اُسکے اجزاء و ترکیبی، اُس کی طبعی ضرورت اور اس بادشاہت کے بادشاہِ حقیقی کے چند مرکزی اوصاف و کمالات کی نوعیت پر جن آسمانی بادشاہت

کی لازوال عمارت کھڑی ہوئی ہے، واضح کیے اور یہ کہ اس محیطِ الکل اور عمومی بادشاہت کا تنہا حقدار کون ہے اور وہ بھی اس شان سے کہ اگر دنیا کے سارے مجازی مالک اور بادشاہ یکے بعد دیگرے ختم ہوتے رہیں تو ملک کا حقیقی وارث اور مالک کون رہتا رہے گا اور پھر دوسروں کو بھی اگر وراثت دے گا تو کون؟ آیا وہ جو مر کر ملک کو چھوڑ جانے والا ہے یا وہ جو دواماً باقی رہ کر ملک پر قابض و متصرف رہنے والا ہے؟ ظاہر ہے کہ وارثِ حقیقی اور مورثِ حقیقی وہی ہوگا جو سب سے پہلے بھی ہے اور سب سے بعد بھی باقی رہنے والا ہے، یعنی وہی حی و قیوم، اول و آخر اور ظاہر و باطن، جل ذکرہ و عز اسمہ۔

۱- اِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْاَرْضَ وَمَنْ عَلَیْهَا وَالْیَنَایِرُ جَعُوْنَ۔

تمام زمین اور زمین کے رہنے والوں کے ہم ہی وارث رہ جائیں گے اور یہ سب ہمارے ہی پاس لوٹائے جائیں گے۔

۲- وَكَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَرْیَةٍ مَّ بَطَرَتْ مَعِیْشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ مَّ بَعْدِهِمْ اِلَّا قَلِیْلًا، وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِیْنَ۔

اور ہم بہت سی ایسی بستیاں ہلاک کر چکے ہیں، جو اپنے سامانِ عیش پر نازاں تھے (سودیکھ لویہ اُن کے گھر ہیں کہ ان کے بعد آباد ہی نہ ہوئے، مگر تھوڑی دیر کے لئے اور آخر کار اُن کے ان سب سامانوں کے ہمیں مالک رہے۔

۳- اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ یُورِثُهَا مَنْ یَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهِ۔

یہ زمین اللہ تعالیٰ کی ہے، جس کو چاہیں مالک (حاکم) بنادیں اپنے بندوں میں سے۔

آسمانی بادشاہت کے مظاہرِ شوکت و حشم

ذاتِ بادشاہی کی تعیین اور اس کے لاشریک غلبہ و اقتدار کے واضح ہو جانے کے بعد سلطنت کی رسمی تشکیلات کا مرتبہ آتا ہے، یعنی ایک مستحکم اور لازوال سلطنت کے لئے جہاں بادشاہ کے ذاتی اقتدار، ذاتی کمالات و محاسن اور اعلیٰ ترین فضائل و اخلاق، ربوبیتِ مطلقہ، رحمتِ عامہ، ہدایتِ تامہ اور تدبیر و تفصیل وغیرہ ضروری ہیں، جن سے رعیت اپنے بادشاہ کی گرویدہ رہ کر احکامِ شاہی بلا چون و چرا اور بصدر طوع و رغبت بجالاتی رہے، وہیں بادشاہ کے شاہانہ جاہ و جلال اور باضابطہ کروفر کی ایسی

تشکیلات بھی ضروری ہیں جن سے بادشاہ کی عظمت و ہیئت رعایا کے قلوب میں جاگزیں رہے۔ جس سے ان میں بغاوت و سرکشی کا تصور بھی نہ آنے پائے۔ انھیں چیزوں کو ہم نے مظاہرِ شوکت سے تعبیر کیا ہے۔

مثلاً شاہی کروفر اور دبدبہ و عظمت ظاہر کرنے کے لئے عادتاً سلاطین، انمول تخت و تاج، طویل الذیل قبا شاہی، بے مثال ایوان شاہی، مستحکم قلعہ، عظیم الشان دارالسلطنت، درباروں کے لئے قصر اور وسیع ہال، تخت پر جلوس بادشاہی، حشم و خدم، شاہی باڈی گارڈ، فوج دریا موج، مجلسِ نداء و مصاحبین، مقربوں کے لئے شاہی مہمان خانہ، مجرموں کے لئے سرکاری جیل خانہ اور ملکی ضروریات کے لئے لائق اعتماد خزانہ عامرہ جیسی پر شکوہ و حشمت چیزیں اختیار کرنا ضروری سمجھتے ہیں، جن سے عادتاً رعایا کے قلوب اور ممالک غیر یا بغاوت پسند افراد کو متاثر و مرعوب رکھا جاتا ہے اور اس رعب و ہیبت ہی کے زیر اثر رعایا ہر شاہی حکم کی تعمیل میں بقدر ادراک و معرفت اپنے کو مجبور پاتی ہے۔

حق تعالیٰ شانہ اس سارے رسمی کروفر سے بالاتر اور ان ساری چیزوں سے اسکی حقیقی عزت و جاہ بے نیاز ہے، لیکن شانِ سلطنت دکھانے اور ضابطہ حکومت کے تقاضہ کے مطابق اپنی سلطنت و حکومت مطلقہ کے شایانِ شان لوازم حکومت اس نے بھی ترتیب دیئے جنھیں مظاہرِ شوکت کہنا چاہئے۔

تخت گاہِ شاہی

ان میں سب سے پہلی چیز جس سے حکومت کا ظہور ہوتا ہے حکومت کا مستقر اور دارالسلطنت کے لئے موقعہ کا انتخاب ہے، جس کی آب و ہوا منتخب ہو اور جس کو محل وقوع کے لحاظ سے ایسی مرکزیت حاصل ہو کہ اس کی نسبت پورے ملک سے مساوی ہو، تاکہ تدابیر ملکی وہاں سے چل کر بیک دم پورے قلمرو میں پھیل سکیں۔ سو حضرت مالک الملک جل و علانے پہلے پایہ گاہ یا تخت گاہ کا انتخاب فرمایا، اس کے لئے پانی کو پیدا کیا تاکہ اسے عرش گاہ قرار دیا جائے، گویا پایہ گاہ سلطنت کے لئے یہ زمین کا انتخاب تھا۔ بادشاہ چوں کہ لطیف و خبیر ہے اس لئے اس نے زمین بھی کثیف ہونے کے بجائے لطیف ترین تجویز فرمائی کہ پانی خود بھی لطیف ہے اور حیات جیسی لطیف چیز کے لئے بنیادی جوہر ہے

کہ ہر چیز سے زندہ بلکہ ہر چیز کا مادہ بھی اسی سے پیدا شدہ ہے۔ پانی ہی کی تلطیف سے ہوا اور دھان پیدا ہوتا ہے، جس سے آسمان بنایا گیا ہے، اسی کی تکثیف سے مٹی بنتی ہے، جس سے زمین بنی اور اسی کے تصادم سے آگ نکلی شروع ہو جاتی ہے، جس سے سورج، ستارے تیار ہوئے۔

پس اس بادشاہِ حقیقی کی تخت گاہ کے لئے جو ہر چیز کا موجد ہے ایسے ہی جو ہر لطیف کی ضرورت تھی، جو ہر چیز کے لئے مبداءِ وجود اور منشاءِ حیات ثابت ہو، اور زمین و آسمان کی خلقت اسی سے ہوئی ہو، جس کے اندر کائنات سمائی ہوئی ہے، اس لئے تختِ شاہی کے اصل عالم پر قائم ہو کر عالم کے لئے امر گاہ ہونا موزوں تر ثابت ہوا۔

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ.

ہم نے ہر زندہ چیز پانی ہی سے بنائی ہے (یعنی ہر چیز کو حیات پانی ہی سے بخشی ہے)۔

تختِ شاہی

اس لطیف و طاہر جوہر پر جو دوسری اشیاء کو بھی پاک بنانے والا مادہ ہے، بادشاہِ حقیقی نے اپنا تختِ سلطنت قائم کیا، جسے عرشِ عظیم کہتے ہیں:

عن ابی رزین لقیط بن عامر العقیلی انه قال یا رسول اللہ این کان ربنا

قبل ان یخلق خلقه قال کان فی غمام ما فوقه ہواء وما تحته ہواء ثم خلق

عرشه علی الماء. (مسند احمد. البدایة والنہادیة ص ۱/۸)

ابورزین لقیط بن عامر عقیلی فرماتے ہیں کہ انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! مخلوق کو پیدا کرنے سے قبل

ہمارا پروردگار کہاں تھا؟ فرمایا پتلے بادل میں تھا کہ اس کے اوپر بھی ہوا تھی اور نیچے بھی ہوا تھی، پھر اس نے اپنا

عرش (تخت) پانی پر بنایا۔

تخت نشینی سے قبل کا شاہی جھروکہ

اس حدیث سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ تختِ شاہی پر جلوس سے قبل یعنی نظامِ حکومت قائم کرنے

سے پیشتر بادشاہِ مطلق کس مقام پر تھا، سو اس حدیث نے اُس مقام کی تشخیص کرتے ہوئے بتلایا ہے کہ وہ پتلا بادل تھا اور حق تعالیٰ اُس میں جلوہ فرما تھا۔ ظاہر ہے کہ جب عرشِ الہی کے لئے جائے قرار پانی کو قرار دیا کہ وہ لطیف ترین عناصر تھا تو ذاتِ الہی کے لئے مقامِ ظہور پانی سے بھی زیادہ لطیف چیز ہونی چاہئے تھی سو وہ پتلا بادل ہے۔ کیوں کہ پتلا بادل درحقیقت پانی کا بھی لطیف جوہر ہے، جسے مانسون کہتے ہیں، جو بالآخر پانی ہو کر برستا ہے۔

پس اگر پانی اشیاءِ کائنات کے لئے مادہٴ حیات ہے، تو یہ مانسون خود پانی کے لئے سرچشمہٴ حیات ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو پانی برسنے کی کوئی صورت نہیں، اس لئے اگر عالم کا مادہٴ حیات یعنی پانی تختِ الہی کا مستقر بنا تو خود پانی کا مادہٴ حیات و قرار بلاشبہ ذاتِ الہی کا جلوہ گاہ بننا چاہئے تھا اور اگر پانی اس وجہ سے اول مخلوق ہے کہ وہ مخلوقات کا مادہٴ زندگی تھا تو پتلا بادل اور مانسون اس لئے اول اشیاء ہونا چاہئے تھا کہ خود پانی اُسی کے طفیل سے جنم لیتا ہے۔

بہر حال چوں کہ حق تعالیٰ اول الاول ہے اس لئے اُس نے عالم کی اولیت اور آغاز کے لئے اوائل ہی کو پسند فرمایا۔ پتلا بادل اول اشیاء تھا تو اُسے اپنا جلوہ گاہ قرار دیا۔ پانی اول مخلوقات تھا تو اُسے اپنا تخت گاہ قرار دیا۔ اور مرکبات میں عرشِ اول کائنات تھا تو اُسے اپنا حکومت گاہ قرار دیا۔

مظروفیتِ باری کا شبہ اور اس کا جواب

یہ شبہ نہ کیا جائے کہ اس حدیث کی رُو سے جب کہ حق تعالیٰ کو پتلے بادل میں مانا جائے، ظرفیتِ باری لازم آتی ہے اور یہ کہ ذاتِ بابرکات کی لامحدودیت کے منافی بھی ہے، کیوں کہ ذات جس کے پتلے بادل میں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ خود بنفسہ حق تعالیٰ اس کے اندر تھے یا بادل نے اُن کی ذات کو چاروں طرف سے گھیر رکھا تھا، جس سے مظروفیت کا شبہ گذرے، بلکہ یہ ہیں کہ اس پتلے بادل میں ان کی تجلی نمایاں تھی یعنی قبل از تخلیق عالم ذاتِ حق کی تجلی پتلے بادل پر تھی جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام کو نبوت بخشے وقت ان کی تجلی شجرہ پر تھی اور ظاہر ہے کہ تجلی حق ہی کسی ظرف میں محدود ہو کر نظر پڑ سکتی ہے جو ذاتِ حق کسی شے میں نہ سما سکتی ہے نہ سمائی ہوئی نظر ہی آنی ممکن ہے۔ بلاشبہ تجلی حق بھی

تجلی گاہ کی نسبت کتنی بھی بڑی سہی لیکن پھر بھی وہ چھوٹے اجسام میں نمایاں ہو سکتی ہے جیسے آفتاب عالمتاب جو زمین سے گیارہ کروڑ گنا بڑا کہا جاتا ہے اور دوسرے اس کے بالمقابل فٹ بھر کا آئینہ، جس کی آفتاب کے سامنے کوئی ہستی ہی نہیں، لیکن پھر بھی آفتاب کا پورا پورا عکس اس چھوٹے سے آئینہ میں نمایاں ہو جاتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اجسام میں ظرف کا مظروف سے بڑا ہونا ضروری ہے لیکن تجلیات میں معاملہ برعکس ہے۔ یعنی ہو سکتا ہے کہ ظرف بہت قصیر ہو اور مظروف اس سے لاکھوں گنا عظیم اور عظیم المرتبت ہو، اس لئے محض ظرفیت کے لفظ سے شبہ نہ کیا جائے۔

بہر حال اس حدیث سے واضح ہوا کہ **مَلِكِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** کا تخت گاہ پانی ہے اس حدیث کی تائید و تصدیق قرآن حکیم نے اپنے معجزانہ الفاظ میں اس طرح فرمائی کہ:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى

الْمَاءِ.

اور وہ اللہ ایسا ہے کہ سب آسمان اور زمین کو چھ دن (کی مقدار) میں پیدا کیا اور اس وقت اس کا عرش

پانی پر تھا۔

تخت بردارانِ شاہی

پھر اس حشم و خدم کے سلسلے میں شاہی تخت اور ہوادار کو اٹھانے والے قوی قسم کے خدام ہوتے ہیں جو جلوسِ بادشاہی کے وقت تخت کو سروں اور کندھوں پر اٹھا کر ایک طرف تو اپنی وفاداری کا ثبوت دیتے ہیں اور دوسری طرف تختِ شاہی کا جاہ و جلال نمایاں کرتے ہیں، تاکہ شاہی شان و اقتدار کا مظاہرہ ہو اور رعایا اپنے ہم جنس بلکہ اپنے سے زیادہ برتر افراد کو تخت بردار دیکھ کر بادشاہ کی غیر معمولی عظمت و شان کو پہچان سکے۔ ایسے ہی عرشِ عظیم کو کندھوں اور سروں پر اٹھانے والے مخصوص ملائکہ ہیں، جن کی خدمت ہی یہ تخت برداری ہے اور جن کی عظمت و شان کا یہ عالم ہے کہ بنصِ حدیث ساتوں آسمان اور زمینیں ان کے ٹخنوں تک آتی ہیں، قرآن کریم نے ان تخت بردار ملائکہ کا تذکرہ اس طرح فرمایا ہے:

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ
وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا.

جوفرشے کہ عرش الہی کو اٹھائے ہوئے ہیں اور جوفرشے اُس کے گردا گرد ہیں وہ اپنے رب کی تسبیح و
تحمید کرتے رہتے ہیں اور اُس پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان والوں کے لئے استغفار کیا کرتے ہیں۔
ان تخت برداروں کا عدد بیس حدیث چار ہے، جو عرش کے چاروں پایوں کو تھامے ہوئے ہیں،
قیامت کا دن چوں کہ انتہائی ہیبت و جلال کا ہوگا اور اُس میں عرش کی عظمت و ہیبت کا وزن دو گنا
نمایاں ہوگا اس لئے ان چار حملہ عرش کی مدد کے لئے چار ملائکہ اور اضافہ کیے جائیں گے۔

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ.
اور آپ کے پروردگار کے عرش کو اُس روز آٹھ فرشتے اٹھائے ہوئے ہوں گے۔

جلوسِ بادشاہی اور مرکزِ تدابیرِ ملکی

شاہی تخت ہی سے چوں کہ ملکی تدابیر اور تصرفاتِ شاہانہ کا ظہور اور اجراء ہوتا ہے، اس لئے
قرآن حکیم نے دوسری جگہ اس جلوس کو بعنوان استواء ظاہر فرمایا ہے۔ ارشادِ حق ہے:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى
عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ.

بلاشبہ تمہارا رب (حقیقی) اللہ ہی ہے جس نے آسمانوں کو اور زمین کو چھ روز (کی مقدار) میں پیدا کر
دیا پھر عرش (تختِ شاہی) پر قائم ہوا۔ وہ ہر کام کی (مناسب) تدبیر کرتا ہے۔

بہر حال تخت گاہ، تختِ شاہی، تخت پر جلوس میمنت مانوس اور پھر فرامینِ شاہی کا اجراء یعنی
تدابیرِ ملکی کا آیات و احادیث کے ذریعہ اعلان کر دیا گیا جس سے چند بنیادی اور اہم لوازمِ سلطنت
ثابت ہو گئے۔

تخت نشینی اور سنِ جلوس

اس سے یہ لطیفہ بھی واضح ہو گیا کہ جس طرح بادشاہوں کے جلوس سے ان کی سلطنتوں کا سن اور

تاریخ شروع ہوتی ہے اور وہی زمانہ سلطنت کے آغاز کا ہوتا ہے، جس سے اس سلطنت کے قلمرو میں اُس سے سن و تاریخ شروع کیا جاتا ہے، ایسے ہی شہنشاہِ عالمین کے اس ملک کا سن و تاریخ اور آغاز گویا استواءِ علی العرش ہے۔ بالفاظِ دیگر یہ گویا سن آغازِ کائنات ہے، اس سے پہلے یہ بادشاہِ قدیم و ازلی خود اپنے ہی وجود باجود کے پردوں میں پنہاں تھا، جس کو حدیث میں پتلے بادل سے تعبیر کیا گیا ہے اول مخلوق پانی ہے اُس پر عرش بچھایا گیا۔ پس تخت گاہ کی تعمیر پھر تخلیق عرش اور پھر استواءِ جلوس یعنی تخت شاہی بنانا اور تخت پر جلوس کرنا ہی مملکتِ الہی کا ابتدائی ظہور ہے۔

قباءِ شاہی

تخت پر جو چیز بادشاہ سے اقرب تر ہوتی ہے وہ اس کی قباء ہے، جو درحقیقت اس کی صفات کی پردہ دار ہوتی ہے جیسے مطلقاً لباسِ صفتِ حیا کا مظاہرہ ہے، فاخرہ لباسِ صفتِ جمال کا مظاہرہ ہے، طولِ لباسِ صفتِ عظمت و شان کا مظاہرہ ہے، اسی طرح قباءِ شاہی اقتدار و عظمت کا مظاہرہ ہے۔ پس حضرت ملکِ قدوس جل مجدہ نے بھی شاہی تخت کے مناسب اپنے لباسِ صفات کی اطلاع دی ہے۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اللہ تعالیٰ

الکبریاء ردائی والعظمتہ ازاری من نازعنی واحدا منهما قذفتہ فی النار۔ (ای

من غیر مبالاة) (رواہ مسلم مشکوٰۃ باب الغضب والکبر ص ۴۳۳)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ

کبریائی و بڑائی میری چادر ہے اور عظمت و بزرگی میری لنگی ہے، جو ان چیزوں میں سے کسی میں بھی مجھ سے

کھینچا تانی کرے گا تو میں اسے جہنم میں جھونک دوں گا۔

تاجِ بادشاہی

لباس کے بعد سب سے اونچی چیز جس کو بادشاہ اپنے نفس پر جگہ دیتا ہے، گویا وہ چیز تختِ شاہی سے گذر کر براہِ راست نفسِ شاہی سے تعلق رکھتی ہے وہ شاہی تاج ہے، جو بادشاہ کا امتیازی شعار اور

درحقیقت صفتِ بادشاہت کی مثالی صورت ہوتی ہے، حتیٰ کہ اگر کسی وقت بادشاہ خلوت خانہ سے برآمد ہونا چاہے تو ہر ایک سلامی اور تکریم تاج کو دی جاتی ہے اور ہر ایک شاہی حق تاج کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ جیسے تاج کی فوج یا تاج کی ریاست یا فلاں محکمہ براہِ راست تاج کے ماتحت ہے وغیرہ۔ بس اسی منوال پر سمجھو کہ حسبِ اطلاعِ شریعت تمام مخلوقات کا دائرہ عرش تک ختم ہو جاتا ہے۔ عرش کے اوپر بجز انوارِ ربانی اور کسی چیز کی رسائی نہیں۔

ہاں پھر بھی مخلوق میں سے جس چیز نے عرش پر جگہ پائی ہے وہ ایک لوح اور تختی ہے، جس پر لکھا ہوا ہے اِنَّ رَحْمَتِيْ سَبَقَتْ غَضَبِيْ (میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی) ادھر اسی رحمت کے متعلق ارشاد ہے كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ (تمہارے پروردگار نے رحمت کو اپنے نفس کے اوپر لازم کر لیا ہے) اور ظاہر ہے کہ مالک الملک جس چیز کو تختِ شاہی پر ہی نہیں اپنے نفس کریم پر جگہ دے وہ شاہی تاج ہی ہو سکتا ہے۔ اسلئے یہ لوحِ رحمت بمنزلہ تاجِ سلطنت کے ہے۔

عن ابی ہریرۃؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ان

اللہ تعالیٰ کتب کتاباً قبل ان یخلق الخلق ان رحمتی سبقت غضبی فھو

مکتوب عنده فوق العرش. (مشکوٰۃ باب بدء الخلق ص ۵۰۶)

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے

تھے کہ حق تعالیٰ نے ایک دستاویز لکھی قبل مخلوق کی تخلیق کے، کہ میری رحمت میرے غضب پر غالب ہے اور یہ

دستاویز لکھی ہوئی اس کے پاس عرش کے اوپر ہے۔

پس جیسے تمام شاہی احکام میں تاج کی عظمت و شان نمایاں ہوتی ہے، اسی طرح حق جل مجدہ

کے تمام فرامین اور فیصلوں سارے ہی قوانین و شرائع میں اور ہر ایک عطاء و انعام میں حتیٰ کہ سزا و

انتقام تک میں رحمت و مسامحت ہی کا غلبہ اور کرم ہی کی شان نمایاں اور غالب ہے۔ دوست و دشمن کو

یکساں روزی دینا، ان کے لئے یکساں ہدایت و نصیحت کے پروگرام بھیجنا، ان سب کی یکساں تربیت

و تہذیب چاہنا، فصل، قضاء اور فیصلہ معاملات میں دوست دشمن کو برابر رکھنا، بارشوں اور پیداوار

میں دوستوں کی خصوصیت نہ کرنا، سب کی پکار یکساں سننا، رات اور دن میں جس وقت جو پکارے اور

دل سے مانگے اسے دینا، مضر اشیاء کی طلب کسی کی پوری نہ کرنا، ایک ڈھنگ پر سب کو زندگی دینا اور ایک ہی طریقہ سے سب کو ذائقہ موت چکھانا، ایک ہی شان سے بعد مردن اپنے یہاں فرشِ خاک پر طلب فرمانا وہ امور ہیں کہ جس سے اس کی رحمتِ عامہ کا مظاہرہ ہر آن اور ہر فعل میں دوام و استمرار کے ساتھ نمایاں ہے۔

پس رعیت میں عدلِ عام، مساواتِ تام، تربیتِ عام اور رزاقی مطلقہ وغیرہ اسی تاجِ رحمت کے آثار ہیں، جو تمام افعالِ سلطنت پر حاوی اور مستولی ہیں۔ پس جیسے پایہ گاہ پر بادشاہی تخت، تخت پر بادشاہ اور بادشاہ پر تاج ہوتا ہے، اسی طرح عرش کو علی الماء اور رحمن کو علی العرش اور رحمت کو علی نفسہ کے کلمات سے ذکر فرمایا گیا ہے۔ یعنی علی کا کلمہ لا کر ان امور پر غلبہ و استیلاء ظاہر فرمایا گیا ہے۔

شاہی باڈی گارڈ

پھر جیسے بلحاظِ حقیقت تو بادشاہ ہی سارے ملک اور تاج و تخت کا اپنے تدبر اور قوت سے محافظ ہوتا ہے، مگر بلحاظِ آئین خاص شاہی محل کے ارد گرد اور اندرون قلعہ تاج و تخت کی حفاظت کے لئے مخصوص شاہی پلٹن ہوتی ہے، جو ہر وقت شاہی تخت کے جلو میں رہتی ہے اور ارد گرد گھومتی رہتی ہے، اسی طرح عرشِ الہی کی آئینی حفاظت کے لئے ملائکہ مقربین کی ایک مخصوص پلٹن ہے، جس کو شاہی باڈی گارڈ کہنا چاہئے، جن کا کام صرف یہی ہے کہ وہ ہر وقت تختِ شاہی کے گرد حاضر رہیں اور چکر لگاتے رہیں۔ ارشادِ قرآنی ہے:

وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ.

اور آپ فرشتوں کو دیکھیں گے کہ عرش کے گرد اگر دھلے باندھے ہوں گے اور اپنے رب کی تسبیح و تحمید کرتے ہوں گے اور تمام بندوں میں ٹھیک ٹھیک فیصلہ کر دیا جائے گا۔

شاہی حشم و خدم

پھر جس طرح بادشاہی قلعوں میں بادشاہ کے جلال کے مناسب حشم و خدم ہوتا ہے کہ بادشاہ کے جلو میں سینکڑوں خدام صف بستہ ہاتھ باندھے کھڑے ہوتے ہیں اور بادشاہ کا نام پکار پکار کر حق نقابت ادا کرتے ہیں ان کا کام بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوتا کہ وہ شاہی تزک و احتشام کا سامان بنے رہیں اور وفاداری کے نعرے لگاتے رہیں، اسی طرح حکومتِ الہی کے تزک و احتشام کے سلسلے میں اسی کی شان کے مناسب ان گنت پاکباز ملائکہ ہیں، جو محض سرِ عبودیت خم کیے کھڑے ہیں یا اس کا نام پکار رہے ہیں یا اس کے سامنے صف بستہ سرنگوں ہیں۔ قرآن نے ایک جگہ ان صف بستہ ملائکہ کے بارے میں فرمایا:

وَالصَّافَّاتِ صَفًّا.

قسم ہے صف بندی کرنے والوں کی (یعنی صف بستہ ملائکہ کی)۔

دوسرے موقع پر خود ملائکہ کی زبانی ان کی صف بندی اور عبودیت کا تذکرہ قرآن نے ارشاد فرمایا ہے:

وَمَا مِمَّنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ۝ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ ۝ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ ۝

ہم میں سے ہر ایک کا معین درجہ ہے اور خدا کے حضور میں حکم سننے کے وقت یا عبادت کے وقت ہم صف بستہ کھڑے ہوتے ہیں اور ہم خدا کی پاکی بیان کرنے میں بھی لگے رہتے ہیں۔

پھر ان جلو کے ملائکہ میں سے کتنے ہی ہیں کہ ہر ہر آسمان میں مصروفِ ثناءِ صفت ہیں اور شاہی نام کی منادی کر رہے ہیں، جن کی اوضاع مختلف اور نیاز مند یوں اور اعلانِ عقیدت کے اطوار متفاوت ہیں، تاکہ ہر نوع سے بادشاہ کے سامنے اپنی عقیدت کیشی اور وفاداری کو ثابت کر سکیں ہر ہر ڈھنگ سے اُس کی عظمت و جلال کا اعلان کریں اور سامانِ کروفر بنے رہیں۔ ارشادِ نبوی ہے:

عن جابر بن عبد اللہؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما فی

السموات السبع موضع قدم ولا شبر ولا كف الا وفيه ملك قائم او ملك

ساجد او ملك راکع فاذا کان يوم القيامة قالوا جميعا ما عبدناک حق عبادتک

الا انا لانشرک بک شیئاً.

جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ ساتوں آسمانوں میں ایک قدم کے برابر یا بالشت بھریا ہتھیلی کے بقدر جگہ بھی خالی نہیں ہے کہ کوئی نہ کوئی فرشتہ اُس میں مصروفِ قیام نہ ہو یا کوئی فرشتہ مصروفِ سجدہ نہ ہو یا کوئی فرشتہ مصروفِ رکوع نہ ہو، پھر جب قیامت کا دن آئے گا تو سب فرشتے مل کر (باوجود اس ہمہ وقت کی عبادت کے) عرض کریں گے کہ خداوند! ہم تیری عبادت کا کوئی حق ادا نہیں کر سکے، ہاں بس اتنا ہے کہ تیرے ساتھ کسی کو ہم نے عبادت میں شریک نہیں ٹھہرایا اور شرک میں مبتلا نہیں ہوئے۔

شاہی قلعہ اور دار السلطنت

جس طرح تاج و تخت کی حفاظت کے لئے قلعے تعمیر کئے جاتے ہیں اور کئی کئی فصیلیں ان کے چوگرد بنائی جاتی ہیں تاکہ غنیم کی رسائی کسی بھی طرح محلِ سرائے شاہی اور دفاتر سلطنت یا خزانہ تک نہ ہو، اسی طرح عرشِ الہی کے تحفظ کے لئے آسمانوں کے نہایت عظیم الشان قلعے تہ بہ تہ تعمیر کئے گئے جن کی سات فصیلیں ہیں جن کے استحکام اور مضبوطی کو بار بار جتاتے ہوئے اُن کے بارے میں آسمانی بادشاہت کی طرف سے چیلنج کئے گئے ہیں۔ اور دشمنوں اور دوستوں کو ان کے اٹل استحکام پر متنبہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ سورہ ملک میں اثباتِ ملوکیت کے ساتھ ہی بطور دلیل استحکام سلطنت ان سات آسمانوں اور اُن کی مضبوطی کا ذکر اس طرح فرمایا گیا ہے:

وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ۝ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا، مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَافُوتٍ، فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُتُورٍ ۝ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ.

ترجمہ: اور وہ زبردست اور بخشنے والا ہے جس نے سات آسمان اوپر تلے پیدا کئے، تو خدا کی اس صنعت میں کوئی خلل نہ دیکھے گا۔ سو تو اب کی بار پھر نگاہ ڈال کر دیکھ لے کہیں تجھ کو کوئی خلل نظر آتا ہے؟ پھر بار بار نگاہ ڈال کر دیکھ آخر کار نگاہ ذلیل اور درماندہ ہو کر تیری طرف لوٹ آوے گی۔

شہرِ پناہ کے دروازے اور اُن پر شدید پہرہ چوکی

اُن آسمانی قلعوں میں سے نچلے قلعے یعنی آسمانِ دنیا کے تمام دروازوں پر (جو نیچے کے لحاظ سے باب الدنیا اور اوپر کے لحاظ سے باب السماء ہے) خصوصیت سے ایسے مستعد ڈیوٹی شناس پہریدار بٹھلائے گئے ہیں، جو کسی باغی شیطان کو تو کیا معنی مقربین اور روزمرہ کے آنے جانے والے ملائکہ کو بھی بلا پوچھ گچھ اور چھان بین کے دروازوں سے نہیں گزرنے دیتے، چنانچہ نیک ارواح اور نفوسِ طیبہ جو بعد وفات آسمانوں کی طرف لے جائی جاتی ہیں اور لیجانے والے خود یہی آسمانوں کے باشندے (ملائکہ) ہوتے ہیں، تو ان سے بھی ضابطہ کی چھان بین عمل میں لائی جاتی ہے، جس کے بغیر وہ دروازوں سے نہیں گزر سکتے، چنانچہ حسبِ روایت ابو ہریرہؓ ان ارواح کو لیجانے والے ملائکہ سے جیسے ہی وہ آسمان کے دروازوں پر پہنچتے ہیں دربانوں کی طرف سے حسبِ ذیل سوال کیا جانا لازمی ہے۔

حتیٰ یعرج بها الی السماء فیستفتح لها فیقال من هذا فیقولون فلان.

(ابن کثیر جلد ثالث ص ۴۷۵)

یہاں تک کہ ان ارواحِ طیبہ کو آسمان تک لے جایا جاتا ہے تو ان کے لئے دروازہ کھولنے کے وقت پوچھا جاتا ہے کہ یہ کون ہے؟ تو ملائکہ کہتے ہیں کہ فلاں ہے (تب دروازہ کھلتا ہے)۔

اور تو اور سید الاولین والآخرین صلی اللہ علیہ وسلم بھی جب شبِ معراج میں مدعو ہو کر پہنچے جن کی آمد کا غلغلہ آسمانوں میں پہلے سے تھا، تب بھی تمام آسمانوں کے دربان اس سوال اور تحقیق و تفتیش سے نہیں چوکے کہ یہ کون ہیں اور انھیں کون لایا ہے، تا کہ ضابطہ کی کارروائی مکمل رہے۔

چنانچہ قتادہؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بھی حضور پاک کے رفیق اعظم جبریل علیہ السلام سے حسبِ ذیل سوال و جواب ہوا تا کہ نظام کی شہنشاہی کی شان، حدود کی پابندی اور کارپردازوں کی مستعدی بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دکھائی جائے۔

فاستفتح (جبرئیل) فقیل من هذا قال جبرئیل، قیل من معک؟ قال محمد

قیل وقد ارسل الیه؟ قال نعم، قیل مرحبا به فنعم المجیء جاء ففتح.

(مشکوٰۃ باب المعراج ص ۵۲۶)

(جب آپ آسمان تک پہنچے) تو جبرائیل نے دروازہ کھولنے کو کہا (دربانوں کی طرف سے) کہا گیا تم کون ہو اور تمہارے ساتھ یہ اور کون ہے؟ جبرائیل نے کہا کہ محمدؐ ہیں۔ پوچھا گیا کہ کیا ان کی طرف کوئی قاصد بھیجا گیا تھا (کہ انھیں لے کر آئے) کہا ہاں تو دربانوں نے کہا مرحبا، خوش آمدید اور دروازہ کھول دیا گیا۔

مخالفینِ حکومت پر دروازوں کی بندش

اسی کے ساتھ اس بندشِ ابواب اور چھان بین میں یہ بھی مصلحت تھی کہ جن کی بعثت کے وقت سے آسمان کے دروازوں پر یہ سخت پہرہ چوکی بٹھلایا گیا تھا تا کہ شیاطین دروازوں کے قریب آ کر کلماتِ وحی کو اچک نہ سکیں اور اسے خلط ملط کر کے دنیا میں کاہنوں اور ساحروں میں پھیلا نہ سکیں وہ خود بھی رائی العین اس نظم کو دیکھ لیں اور غور فرمائیں کہ جب محبوبوں کے لئے بھی ضابطہ کی تحقیق و تفتیش کا یہ عالم ہے تو پھر کسی باغی یا مجرم اور سرکش کی تو کیا مجال ہے کہ اس شاہی قلعہ کے دروازوں کے آس پاس بھی پھٹک سکے، چہ جائیکہ اس کے لئے دروازے کھولے جاسکیں۔

چنانچہ مکذب اور متکبر لوگوں کے لئے یہ دروازے کبھی نہ کھولے جائیں گے، گویا جس طرح دارالسلطنت میں داخلہ کے وقت چھان بین کی جاتی ہے کہ کوئی غیر ملکی جاسوس یا مخالف حکومت داخل نہ ہو جائے اور ہونا چاہتا ہے تو نہ اسے اجازت ملتی ہے نہ دروازہ کھولا جاتا ہے، ایسے ہی حکومتِ ربانی کے مخالف اور قانونِ خداوندی کے باغی متکبر جھوٹے اور بدکار لوگ ہیں، جو اس بارگاہِ قدس کے مناسب نہیں، اس لئے انھیں مرنے کے بعد بھی شاہی دارالسلطنت بلکہ اس کے دروازوں تک میں بھی نہ گھسنے دیا جائے گا، چہ جائیکہ وہ شاہی مہمان خانہ اور شاہی پائیں باغ تک پہنچ سکیں، اس سے ان کی تذلیل و توہین بھی ملحوظ نظر ہوتی ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا

يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ.

جو لوگ ہماری آیتوں کو جھوٹا بتلاتے ہیں اور ان کے ماننے سے تکبر کرتے ہیں اُن کے لئے آسمان

کے دروازے نہ کھولے جاویں گے اور وہ لوگ کبھی جنت میں نہ جاویں گے جب تک کہ اونٹ سوئی کے ناکہ کے اندر سے نہ چلا جائے اور ہم مجرم لوگوں کو ایسی ہی سزا دیتے ہیں۔

مقربانِ شاہی کے لئے فتحِ ابواب

ہاں جو لوگ سلطنت کے وفادار جاں نثار ہوں اور اُن کے عمدہ کارنامے ثابت شدہ سامنے ہوں تو پھر عام سلطنتوں کا دستور ہے کہ شہرِ پناہ کے تمام دروازے اُن کے احترام و تکریم میں کھول دیئے جاتے ہیں، جو تہنیت اور تبریک کی علامت ہوتی ہے۔ اسی طرح حکومتِ ربانی کے مقبول بندوں یعنی مومنین کی بعض مخصوص نیکیوں پر اُن شاہی قلعوں میں بھی فتحِ ابواب کا مظاہرہ ہوتا ہے:

عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما قال عبد لا الہ الا اللہ مخلصاً قط الا فتحت له ابواب السماء حتی یقضی الی العرش .

(مشکوٰۃ باب ثواب التسبیح ص ۲۰۲)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب بھی کوئی بندہ اخلاص سے لا الہ الا اللہ کہتا ہے تو جب ہی اس کے احترام کے لئے آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں یہاں تک کہ یہ عمل عرش تک جا پہنچتا ہے۔

مقربوں کا اعزاز

یہی نہیں بلکہ ایسے محبوبوں کی عزت و شہرت کو چار چاند لگانے کے لئے شہنشاہِ عالمین اپنے مخصوص پرائیویٹ سکریٹری کے ذریعہ سے ایسے افراد کے ساتھ اپنی محبت کا اعلان سارے ملک میں کرا دیتا ہے، تاکہ سارا ملک اس شخص کو محبوب سمجھنے لگے۔ اور اس کی عزت و شہرت پکڑ جائے۔

عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ اذا احب عبداً دعا جبریل فقال انی احب فلاناً فاحبه قال فیحبہ جبریل ثم ینادی فی السماء فیقول ان اللہ یحب فلاناً فاحبوه فیحبہ اهل السماء ثم یوضع له

القبول فی الارض الخ. (مشکوٰۃ باب الحب فی اللہ ص ۴۲۵)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرتے ہیں تو جبرائیل علیہ السلام کو بلا کر فرماتے ہیں کہ میں فلاں سے محبت کرتا ہوں تو بھی اُس سے محبت کر، تو جبرائیل بھی اس سے محبت کرنے لگتے ہیں اور پھر وہ آسمانوں میں عام منادی کر دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فلاں سے محبت کرتے ہیں تم سب بھی اس سے محبت رکھو، یہاں تک کہ اس شخص کی یہ مقبولیت اور محبوبیت زمین میں پھیل جاتی ہے اور وہ محبوب القلوب بن جاتا ہے۔

اس محبت اور مقبولیت کے بعد آخرت کا ثمرہ جنتِ رضواں ہے، جس میں انواع و اقسام کی نعمتیں، ابدی راحتیں اور لاتعداد کامل و مکمل لذتیں ہیں۔

قلعہ کی محافظوں جیس

مملکت کا جزو لازم فوجی طاقت ہے، جس سے ملک و مملکت کا قیام ہوتا ہے، یہ فوجیں یوں تو تمام ملک میں مختلف چھاؤنیوں میں مقیم رہتی ہیں کہ ہر غنیم اور باغی سے ملک کا بچاؤ کریں مگر دار الخلافت میں خصوصیت سے زبردست فوجی طاقت جمع رکھی جاتی ہے کہ دشمن اور غنیم کی نظر دار السلطنت ہی کی طرف زیادہ ہوتی ہے۔

پس ان سات شاہی قلعوں یعنی ہفت آسمانوں کی جنگی فوج ملائکہ ہیں، جن کے پاس آتشیں، میگزین ہر وقت مہیا رہتا ہے۔ چنانچہ ایمان لانے والے جنات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس جرار لشکر اور اس کی جنگی طاقت کی خبریں دیں اور کہا (جس کو قرآن عزیز نے نقل فرمایا ہے):

وَإِنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا.

اور ہم نے آسمان کی (جزوں) کی تلاشی لینا چاہا تو ہم نے اُسکو سخت پہروں اور شعلوں سے بھرا ہوا پایا۔

شاہی میگزین اور باغیوں کی سرکوبی

پھر باغیوں اور دشمنوں کے دفاع اور سرکوبی کے لئے جیسے فوج ضروری ہے ایسے ہی اس کے لئے ہتھیار اور میگزین بھی ضروری ہے۔ چنانچہ شیاطین جیسے باغیوں کے دفعیہ کے لئے جو آتشیں مخلوق ہے، آتشیں اسلحہ ہی آسمانوں میں فراہم ہیں، جن کا نام شہاب ثاقب ہے، جب کوئی باغی اور جاسوس

شیطان پہنچتا ہے کہ شاہی پارلیمنٹ کے راز ہائے سر بستہ کا انکشاف کر کے انھیں اچک لائے یا کان لگائے، تاکہ کوئی ایک آدھ بات ہی اس کے کان میں پڑ جائے اور اسے اپنے اکاذیب سے خلط ملط کر کے اُس کے لئے اغواء اور غلط پروپیگنڈہ کا موقعہ ہاتھ آجائے تو انتہائی تذلیل اور رسوائی کے ساتھ ان آتشیں اسلحہ سے اُس کی خبر لی جاتی ہے۔ ارشادِ قرآنی ہے:

إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ ۝ وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ ۝
لَّا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ ۝ دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ
وَاصِبٌ ۝ إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ۔

ہم ہی نے رونق دی ہے، اس طرف والے آسمان کو ایک عجیب آرائش، یعنی ستاروں کے ساتھ اور ان ہی ستاروں سے آسمان کی حفاظت بھی کی ہے ہر شریر شیطان سے اور اسی وجہ سے وہ شیاطین عالم بالا کی طرف کان بھی لگا نہیں سکتے، اور وہ ہر طرف سے مار کر دھکے دے دیئے جاتے ہیں اور آخرت میں اُن کے لئے دائمی عذاب ہوگا، مگر جو شیطان کچھ خبر لے ہی بھاگے تو ایک دھکتا ہوا شعلہ اس کے پیچھے لگ لیتا ہے۔
خود ان ہی شیاطین جن کی زبانی بھی اس میگزین کی تصدیق اور حکایت کرائی گئی، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر کہا:

وَاِنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْاَنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا۔

اور اس کے قبل ہم آسمان کی خبر کی موقعوں میں خبر سننے کے لئے جا بیٹھا کرتے تھے سو جو کوئی اب سننا چاہتا ہے تو اپنے لئے ایک تیار شعلہ پاتا ہے۔

اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ شہابِ ثاقب یعنی ٹوٹنے والے ستاروں کا وجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے ہوا ہے نہیں! بلکہ ستارے پہلے بھی ٹوٹتے تھے، مگر زمانہ نبویؐ سے پہلے اُن میں شدت نہ تھی۔ بعثتِ نبویؐ کے وقت ان میں کثرت اور شدت پیدا کی گئی ہے، تاکہ شیاطین کو آسمانوں اور اُن کے دروازوں کے قریب پہنچ کر کلماتِ وحی اچک لینے اور زمین پر آ کر الفاظِ وحی میں اپنی طرف سے کچھ جھوٹ ملا کر افواہیں پھیلانے اور اپنے کو غیبِ داں باور کرانے کا موقعہ نہ ملے۔

چنانچہ ابن عباسؓ کی حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے، جو آئندہ زیر عنوان ”تخت بردار و خدمہ شاہی سے معلوماتِ عامہ“ بالتفصیل مذکور ہوئی ہے۔ راز اس شدت و غلظت کا یہ ہے کہ مذاہبِ

سابقہ بہر حال اپنی اپنی مدت پوری کر کے خود ہی منسوخ ہونے والے تھے، اگر ان میں خلافِ مذہب امور کی آمیزش بھی ہوتی تو اس کا زیادہ سے زیادہ یہی نتیجہ ہو سکتا تھا کہ وہ بے اعتبار ہو کر ختم ہو جائیں۔ سو وہ خود ہی ختم ہونے والے تھے آخری مکمل دین نہ تھے۔

لیکن اسلام آخری دین تھا، جو اپنے انتہائی کمال و تمام اور کامل اعتدال و توسط کی وجہ سے آخری اور قیامت تک باقی رہنے والا تھا، اس کے بعد کوئی دین آنے والا نہ تھا، اس لئے اس کے تحفظ میں مبالغہ کیا گیا خود حق تعالیٰ نے اپنے ذمہ اس کی حفاظت لی۔ وسائلِ حفاظت میں سے ایک طریقہ یہ بھی تھا کہ شیاطین کو اس دین میں خلط ملط کرنے کا ادنیٰ موقعہ نہ دیا جائے اور اس کی شکل یہی تھی کہ آسمانی دروازوں اور چوکیوں کی نشستوں تک ان کا پہنچنا ہی روک دیا جائے، اسی روک تھام کے لئے یہ ستاروں کے شعلے ان کے حق میں آتشیں اسلحہ بنا دیئے گئے۔

پس آسمانوں میں داخلہ تو شیاطین کا پہلے ہی ممنوع تھا بعد میں بھی ممنوع رہا، مگر دروازوں کی چوکیوں پر ان کی نشست ہو جایا کرتی تھی، جس سے چوری چھپے وہ وحی کے کلمات کچھ نہ کچھ اُچک لاتے اور اپنی غیب دانی اور عالم الغیبی کا ثبوت دیتے، مگر زمانہ نبوی سے یہ نشست بھی ممنوع ٹھہرا دی گئی، اُسی کو **وَإِنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ** الخ سے ظاہر فرمایا گیا۔

اب وحی الہی کلیۃً معصوم اور قیامت تک خالص رہ کر محفوظ ہو گئی، نیز قیامت تک یہی کامل اور محفوظ وحی کافی بھی ہو گئی، نہ جدید وحی کی حاجت رہی نہ جدید نبوت کی۔ پس یہ نبوت اور وحی کا دروازہ بند ہونا روحانی نعمت و کمال کی بندش نہیں، بلکہ روحانی نعمت کی تکمیل ہے اور کمال کی آخری حد یہی ہوتی ہے کہ اس کمال میں اضافوں کی گنجائش نہ رہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے، جیسا کہ شب میں یکے بعد دیگرے ستارے طلوع کرتے رہیں اور سلسلہ طلوع جاری رہے، لیکن سورج نکلتے ہی طلوع سیارات کا دروازہ بند ہو جائے۔ پس اس بندش دروازہ کے معنی عالم کو نور سے محروم کرنے کے نہیں بلکہ نور کو مکمل کر دینے کے ہیں، جس کے بعد اور نور کی حاجت باقی نہ رہے کہ کسی نئے ستارے کے طلوع کی ضرورت پڑے۔

چنانچہ شب میں طلوع پر طلوع ہوتا رہے، روشنی بڑھتی رہے گی رات زائل نہیں ہوگی، جو تکمیل

نور کا انتہائی مقام ہے کہ رات ختم ہو جائے اور ظلمتیں یکسر کا فور ہو کر دن نکل آئے، لیکن طلوعِ آفتاب ہوتے ہی رات ختم ہو کر دن آ جاتا ہے، کیوں کہ نور اپنی تکمیل کے انتہائی مقام پر آ جاتا ہے، جس سے ظلمت شب یکسر کا فور ہو جاتی ہے اور دن نکل آتا ہے، جو تکمیلِ نور کا مقصد ہے۔

اس صورت میں اگر یہ کہا جائے کہ چوں کہ آفتاب طلوع ہو چکا ہے، اس لئے طلوعِ سیارات کا دروازہ بند کر دیا گیا ہے تو اس کے معنی یہ نہ ہوں گے کہ مخلوق کو نور سے محروم کر دیا گیا ہے کہ یہ تو قہر و غضب کی علامت ہے، بلکہ یہ ہوں گے کہ نور کی اعلیٰ ترین تکمیل کے بعد اب کسی جدید نور کی حاجت باقی نہیں رہی ہے۔

بہر حال حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری نبوت نے دروازہ نبوت اس لئے بند نہیں کیا کہ مخلوق کو علم و عرفانِ نبوت سے محروم کرنا مقصود تھا، بلکہ اس لئے کہ آخری دور کی کامل اور انتہائی نبوت کے آخری حد پر پہنچے ہوئے علم و معرفت اور اس کے انتہائی طریق پر محفوظ کر دیئے جانے کے بعد تربیتِ عالم کے لئے وہی کافی تھا، جدید علم و شریعت اور جدید نبوت و رسالت کی حاجت ہی باقی نہیں رہی۔ پس یہ ختمِ نبوت بمعنی تکمیلِ نبوت ہے، بمعنی انسداد و حرمان نہیں۔

ایوانِ شاہی اور مقررین

پھر ان محفوظ شاہی قلعوں میں جہاں باغیوں کی سرکوبی کے سامان اور فوجی بارگیں ہوتی ہیں، جس کے تحفظات کی یہ اندرونی اور بیرونی تشکیل عرض کی گئی، وہیں خاص شاہی بود و ماند کے لئے قصر شاہی بھی تیار کیا جاتا ہے، جس میں خلوت گاہ خاص بھی ہوتی ہے، دربارِ عام اور دربارِ خاص کے ایوان بھی ہوتے ہیں، وزراء اور عمائد کی کوٹھیاں بھی بنتی ہیں، عام مہمان خانہ اور پائیں باغ تیار ہوتے ہیں، جن میں شاہی مہمان آ کر فروکش ہوتے ہیں، جنھیں گورنمنٹ ہاؤس کہا جاتا ہے۔ اس میں ایسی تفریح گاہیں بھی ہوتی ہیں جن میں کسی وقت خواص و عام آتے ہیں اور تفریح کرتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح حضرت ملک الملوک نے یہ تمام لوازمِ مملکت ان قلعوں میں جمع فرمائے، خلوت گاہ خاص جس میں مقررین اور خاص درباریوں کے سوا دوسرا نہیں جاسکتا، وہ ہے جس میں پہنچ جانے والے

شاہی قرب کی مسرتوں سے مگن ہو کر تقربِ شاہی کی فخر و مباہات کا مقام حاصل کرتے ہیں، جن کے مقام کی شان یہ ہے۔

ہیچ کنجے بے دد و بے دام نیست جز بخلوت گاہِ حق آرام نیست

اس مقام کا نام مقعدِ صدق ہے، جس میں اتقیا کا گزر ہے۔ ارشادِ بانی ہے:

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ، فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ.

تحقیق پر ہیزگار لوگ باغوں اور نہروں میں ہوں گے ایک عمدہ مقام میں قدرت والے بادشاہ کے پاس۔

مقربوں کی سلامی

پھر ان مقربین شاہی کے مخصوص مراتب اور درجات ہیں گویا دربار میں ہر ایک مقرب کے لئے سیٹیں اور مقام مشخص ہیں اور انہیں مقاماتِ قرب کے معیار سے ان کے تعارف کے القاب ہوں گے، جس سے انہیں یاد کیا جاوے گا جیسے اصحابِ یمن اور مقربین وغیرہ۔ نیز ان میں حسبِ مرتبہ و مقام سلامیاں دی جائیں گی۔ ارشادِ بانی ہے:

فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ ۖ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ ۝

وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ۖ فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ.

تو جو شخص مقربین میں سے ہوگا اس کے لئے تو راحت ہوگی اور فراغت کی غذائیں ہیں اور آرام کی

جنت ہے، اور جو شخص داہنے والوں میں سے ہوگا اس سے کہا جائے گا کہ تیرے لئے امن و امان ہے کہ تو

داہنے والوں میں سے ہے۔

مخصوصین کو سلام خاص

پھر بعض اوقات خود شاہِ شاہانِ بلا واسطہ بھی بطور عزت افزائی و نشاطِ خاطر انہیں سلام فرمائیں

گے، تاکہ ان کے لئے انتہائی عزت و مسرت کا مقام میسر ہو جائے، چنانچہ جنت میں اہل جنت کے

سامنے جب کہ وہ اپنی لذات میں مصروف ہوں گے اچانک ایک انوکھے نور کا چاندنا اک دم پھیل

جائے گا وہ حیرانی سے نگاہ اوپر کواٹھا کر دیکھیں گے تو اچانک انھیں دیدارِ خداوندی ہوگا اور اس حالت میں کہ بادشاہِ عالمین انھیں سلام فرماتے ہوں گے۔ اس سلامِ خاص کے بارے میں قرآن حکیم نے خبر دی اور فرمایا:

سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَحِيمٍ.

یعنی نہ صرف سلام کا اشارہ ہی ہو جائے گا بلکہ قولاً سلام فرمائیں گے۔ جو اعزاز کا انتہائی مقام ہے۔

مقربین کے محلات

پھر ان مقربین کے لئے شاہی محل کے قریب ہی محلات ہیں، جو ہر قسم کے شاہانہ ساز و سامان سے آراستہ و پیراستہ ہیں۔ ارشادِ قرآنی ہے۔

وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ ۝ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ ۝ فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ۝ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ ۝ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ۝ وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ ۝ وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ ۝ لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ ۝ وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ. (پ ۱۲۷ ع ۱۲)

اور جو داہنے والے ہیں وہ داہنے والے کیسے اچھے ہیں وہ اُن باغوں میں ہوں گے جہاں بے خار بیریاں ہوں گی اور تہ بہ تہ کیلے اور لمبا لمبا سایہ ہوگا اور چلتا ہوا پانی ہوگا اور کثرت سے میوے ہوں گے جو نہ ختم ہوں گے اور نہ ان کی روک ٹوک ہوگی اور اونچے اونچے فرش ہوں گے۔

دربارِ عام

خاص خاص مواقع پر عام شاہی دربار بھی منعقد ہوتے ہیں، جن میں رعیت کے تمام افراد جمع کیے جاتے ہیں اور علیٰ قدر مراتب دربار میں انھیں کرسیاں ملتی ہیں، بادشاہ تخت پر جلوہ فرما ہوتا ہے اور تخت شاہی پائیں باغ میں بچھایا جاتا ہے، لوگ سوار یوں پر آتے ہیں اور اپنی اپنی سیٹ پر بیٹھ جاتے ہیں۔ بادشاہ کے نزولِ اجلال پر تہنیت کے قصائد پڑھے جاتے ہیں شعراء اور خوش الحان قصیدہ خوانی میں اپنا اپنا کمال دکھلاتے ہیں، جام چلتا ہے اور مجلسِ نشاط و سرور گرم رہتی ہے، کسی کسی سے بادشاہ

بطور عنایت و عطوفت ہم کلام ہوتا ہے۔ حاضرین کی فواکہ وغیرہ سے تواضع کی جاتی ہے۔ غرض اس طرح ایک مقررہ وقت تک یہ دربار جمار ہتا ہے، ختم دربار پر بادشاہ کی طرف سے انعامات اور جاگیریں تقسیم ہوتی ہیں اور لوگ خوش خوش اپنے اپنے گھروں کو لوٹ آتے ہیں، بعینہ دربارِ ربانی کا بھی یہی نقشہ ہے اور اصل نقشہ وہیں کا ہے، جس سے بنی آدم نے دربارداری سیکھی ہے، چنانچہ عرشِ الہی کا جنتوں میں ظہور اور باغاتِ جنت میں سے ایک باغ (مزید) میں حق تعالیٰ کی تجلی، عرش کے گرد اگردلولوی یا قوتی زبرجدی اور نقری و طلائی کرسیوں اور ممبروں کا بچھنا اُن پر انبیاء و اولیائے مقربین کا درجہ بدرجہ بیٹھنا، مشک کے چبوتروں اور کرسیوں پر علیٰ قدر مراتب درباریوں کی نشست، حق تعالیٰ کا اپنی وسیع المرتبت کرسی پر جلوہ فرمانا۔ درباریوں کو احکم الحاکمین کی زیارت، بعض افراد سے حق تعالیٰ کی گفتگو اور دنیا کی باتیں یاد دلانا، بادلوں سے خوشبو برسنا، داؤد علیہ السلام کا مزامیر داؤدی اور خوش الحانی سے مناجاتیں پڑھ کر اس مجلس میں اولین و آخرین کو محو و مست عرفان کرنا، پھر حق تعالیٰ کا دربار برخاست فرما کر ارشاد فرمانا کہ جاؤ اب ان انعامات کو جنت کے بازاروں سے حاصل کرلو، جو میں نے تمہارے لئے تیار کیے ہیں جو لا عینُ رأت ولا اذنُ سمعت..... کا مصداق ہیں، یعنی نہ کسی آنکھ نے وہ نعمتیں دیکھیں، نہ کسی کان نے سنیں اور نہ کسی قلب پر ان کا خطرہ گذرا۔ درباریوں کی واپسی اور ان بازاروں میں خواص و عام سب کی ملاقاتیں، پھر اپنے اپنے منازل میں لوٹنا اور ان سب کے چہروں کے حسن کا فروغ بڑھ جانا وغیرہ اس شاہی دربارِ عام کا نقشہ ہے، جو سلطنت کے جاہ و جلال کا اجتماعی مظاہرہ ہے، جس کو حدیثِ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ میں بالفاظِ ذیل ارشاد فرمایا گیا ہے:

وعن سعید بن المسيّب انه لقي ابا هريرة فقال ابو هريرة رضي الله ان

يجمع بيننا وبينك في سوق الجنة فقال سعيداً فيها سوق؟ قال نعم. اخبرني

رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اهل الجنة اذا دخلوها نزلوا فيها بفضل

اعمالهم ثم يؤذن لهم في مقدار يوم الجمعة من ايام الدنيا فيزرون ربهم

ويبرز لهم عرشه ويتبدى لهم في روضة من رياض الجنة فيوضع لهم

منابر لهم من ذهب ومنابر من فضة ويجلس. ادناهم وما فيهم دنى على كثران المسك والكافور ما يرون ان اصحاب الكراسى بافضل منهم مجلساً.

قال ابو هريرة ^{رض} قلت يا رسول الله وهل نرى ربنا؟ قال هل تمارون في رؤية الشمس والقمر ليلة البدر؟ قلنا لا. قال كذلك لا تمارون في رؤية ربكم ولا يبقى في ذلك المجلس رجل الا حضره الله محاضرةً. حتى يقول للرجل منهم يا فلان ابن فلان! اذكر يوم قلت كذا وكذا فيذكره بعض غدراته في دنيا. فيقول يا رب افلم تغفر لي؟ فيقول بلى فبسعة مغفرتي بلغت منزلتك هذه. فبيناهم على ذلك غشيتهم سحابة من فوقهم فامطرت عليهم طيباً لم يجدوا مثل ريحه شيئاً قط. ويقول ربنا قوموا الى ما اعددت لكم من الكرامة فخذوا ما اشتهيتم فنأتى سوقاً قد حفت به الملا ئكة فيها ما لم تنظر العيون الى مثله ولم تسمع الاذان ولم يخطر على القلوب فيحمل لنا ما اشتهينا ليس يباع فيها لا يشتري وفي ذلك السوق يلقي اهل الجنة بعضهم بعضاً قال فيقبل الرجل ذو المنزلة المرتفعة فيلقى من هو دونه وما فيهم دنى فيروعه ما يرى عليه من اللباس فما ينقضي آخر حديثه حتى يتخيل عليه ما هو احسن منه وذلك انه لا ينبغي لاحد ان يحزن فيها ثم ننصرف الى منازلنا فيتلقانا ازواجنا فيقلن مرحباً واهلاً لقد جئت وان بك من الجمال افضل مما فارقتنا عليه فيقول انا جالسنا اليوم ربنا الجبار ويحقننا ان ننقلب بمثل ما انقلبنا. (مشكوة باب صفة الجنة)

سعید بن مسیب فرماتے ہیں کہ وہ ابو ہریرہؓ سے ملے تو ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ دعا کرو کہ اللہ تعالیٰ تمہیں اور ہمیں جنت کے بازار میں جمع کرے۔ سعید نے عرض کیا کہ جنت میں بازار بھی ہے؟ فرمایا۔ ہاں، مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے کہ اہل جنت جب جنت میں داخل ہو چکیں گے اس کے بعد انھیں بقدر ایک یوم جمعہ کے ایام دنیا میں سے حق تعالیٰ کے یہاں حاضری اور دیدار کی اجازت دی جائے گی، تو

عرش الہی اُن کے سامنے ظاہر ہوگا اور حق تعالیٰ جنت کے باغوں میں سے ایک باغ میں (جس کا نام دوسری روایات میں مزید ہے) ان کے سامنے نمایاں ہوں گے۔ ان سب درباریوں کے لئے سونے چاندی کے ممبر بچھائے جائیں گے۔ اور ان میں ادنیٰ مرتبہ کا آدمی حالاں کہ وہاں بذاتہ کوئی بھی ادنیٰ نہ ہوگا صرف دوسرے کی نسبت سے اُسے ادنیٰ کہہ دیا گیا ہے مشک اور کافور کے خوشبودار چبوتروں پر بیٹھے گا۔ اور اس حالت میں بھی یہ کرسی اور منبر والے چبوترے والوں سے کچھ افضل نظر نہ پڑیں گے۔

ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا ہم وہاں اپنے پروردگار کو دیکھیں گے؟ فرمایا کیا تم سورج اور چودھویں رات کے چاند کو کو دیکھنے میں کوئی مزاحمت اور دقت محسوس کرتے ہو (یعنی ایک کے دیکھنے میں دوسرے کا دیکھنا حارج تو نہیں ہوتا ایک ہی وقت میں ساری دنیا اپنی اپنی جگہ پر سورج اور چاند کو بلا مزاحمت کے دیکھتی ہے) میں نے عرض کیا نہیں کوئی دشواری محسوس نہیں کی جاتی۔ فرمایا بس اسی طرح تم ان گنت افراد اپنی اپنی نشستوں اور درجوں پر رہتے ہوئے پروردگار کو دیکھنے میں کوئی ادنیٰ مزاحمت محسوس نہیں کرو گے۔ نیز اس مجلس اور دربار میں کوئی شخص باقی نہ رہے گا، جس سے حق تعالیٰ روبرو اور آئینے سامنے ہو کر خطاب نہیں فرماویں گے، حتیٰ کہ ایک شخص سے فرماویں گے اے فلاں ابن فلاں وہ دن بھی یاد ہے جب تو نے فلاں فلاں بری بات کہی تھی؟ اور اسے اس کی دنیا کی بعض کمزوریاں اور غداریاں یاد دلائیں گے وہ عرض کرے گا خداوند! کیا آپ نے مجھے بخش نہیں دیا تھا؟ فرمائیں گے ہاں کیوں نہیں؟ اور میری وسیع مغفرت ہی سے تو تو اس رتبہ کو پہنچا ہے۔ ہاں پھر ہم اس حالت میں ہوں گے کہ سروں پر اچانک ایک ابر چھا جائے گا اور اس سے ایسے خوشبو برسنی شروع ہوگی کہ اس جیسی خوشبو کبھی لوگوں نے نہ پائی ہوگی اور فرمائے گا ہمارا پروردگار اب اٹھو اور وہاں پہنچو جہاں میں نے اور نعمتیں اور کرامتیں تیار کر رکھی ہیں اور جس چیز کی خواہش ہو اسے لے لو۔

پس ہم لوگ ایک بازار میں آئیں گے جسے ملائکہ نے اپنی کثرتِ اثر دھام سے ڈھانک رکھا ہوگا اور اس میں وہ نعمتیں نظر پڑیں گی جنہیں نہ کسی آنکھ نے دیکھا تھا نہ کانوں نے سنا تھا اور نہ دلوں میں ان کا خیال بھی گذرا تھا۔ پس ہمیں وہ چیزیں اٹھا کر حوالہ کردی جائیں گے جن کو ہم چاہیں گے بلا بکری اور خرید و فروخت کے یہی بازار ہوگا جس میں مختلف جنتوں کے باشندے آپس میں ملا کریں گے۔

ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ اس موقع پر یہی ہوگا کہ ایک اونچے مرتبہ کا شخص آئے گا اور ایک کم رتبہ شخص سے ملے گا، درحالیہ کہ یہ کم رتبیگی اس کی نسبت سے ہوگی بذاتہ وہاں کوئی بھی کم رتبہ نہیں، تو اس کم رتبہ کے دل میں خیال سا گذرے گا کہ اس کا تو اعلیٰ لباس ہے اور میرا ایسا نہیں، یہ خیال ابھی پورا بھی نہ ہونے پائے گا کہ اچانک اسے یہ محسوس ہوگا کہ اس کا لباس تو اس بلند رتبہ شخص سے کہیں زیادہ بہتر اور فائق ہے اور یہ اس لئے

کہ جنت میں حزن و غم کا نشان نہیں۔ پھر اسے حسرت میں کیسے ڈالتے کہ وہ انتہائی حزن و غم ہے۔ اس کے بعد ہم اپنے مقامات اور جائے رہائش پر لوٹ آئیں گے اور اپنی بیویوں سے ملیں گے تو وہ ہمیں مرحبا اور خوش آمدید کہیں گی کہ تم جاتے ہوئے جتنے حسین و جمیل تھے اس سے بدرجہا زائد اب آتے ہوئے تمہارا جمال بڑھ گیا ہے۔ ہم کہیں گے کہ آج ہمیں حق تعالیٰ کے دربار کی حاضری کا شرف نصیب ہوا ہے اور اس مجلس کے لئے تو یہی سزاوار تھا کہ ہم اس طرح زیادہ حسن و جمال کی طرف تبدیل ہو جائیں۔

اسی روایت کے دوسرے ٹکڑوں میں یہ حصے بھی مروی ہیں کہ اسی دربار میں ملائکہ علیہم السلام شرابِ طہور پلائیں گے، جس میں نہ تلخی ہوگی نہ عقل ر بودگی بلکہ بے مثال سرور و کیف ہوگا، جس سے اہل دربار مست مئے عرفان ہو جائیں گے۔ اسی دربار میں داؤد علیہ السلام جن کو خوش آوازی کا معجزہ عطا فرمایا گیا تھا اور جس لحن داؤدی سے چرند و پرند بھی مست ہو جایا کرتے تھے، مناجاتیں خوش آوازی سے پڑھیں گے، جن کی آواز تمام اہل دربار کو یکساں پہنچے گی، اس دربار میں حق تعالیٰ فرمائیں گے کہ اے اہل دربار! مانگو کیا مانگتے ہو؟ سب حیران ہوں گے کہ کونسی نعمت ہے جو ہمیں مل نہیں گئی ہے اور کیا مانگیں؟ تو بس اتنی خواہش کریں گے کہ اے پروردگار ہم آپ کی رضا و خوشنودی چاہتے ہیں۔ فرمائیں گے کہ اگر میں راضی نہ ہوتا تو تمہیں اس دربار میں داخل ہی کیوں کرتا۔ میں راضی ہوں اور ایسا راضی ہوں کہ کبھی تم سے ناراض نہ ہوں گا اور کچھ مانگو۔

پھر سب متحیر ہوں گے کہ اور کیا چیز طلب کریں تو سب کے سب مل کر علماء کی طرف توجہ کریں گے کہ آپ ہمیں بتلائیں کہ اب کونسی نعمت باقی ہے، جس کا سوال کریں؟ علماء مشورہ دیں گے کہ ایک نعمت عظمیٰ ابھی باقی ہے اور وہ حق تعالیٰ کا دیدار ہے، اسی کا سوال کرو، چنانچہ سب مل کر عرض کریں گے کہ خداوند آپ نے ہمیں ساری ہی نعمتیں عطاء کر دیں اب ہماری درخواست ہے کہ اپنا جمال پاک بھی ہمیں دکھلا دیجئے۔ یہ درخواست منظور ہوگی اور حجابات اٹھنے شروع ہوں گے۔ صرف ایک رداءِ کبریا و عظمت باقی رہ جائے گی اور ہر چیز کو حکم ہوگا کہ ہر چیز اپنی اپنی جگہ ٹھہری رہے۔ ورنہ اُس کے جمال و جود آراء کے سامنے کس کی تاب ہوگی کہ باقی رہ جائے:

لا حرقۃ سبحات و جہہ ما بین یدہ۔

اُس کے چہرے کی پاکیزگیاں ہر سامنے کی چیز کو پھونک ڈالیں۔

اس صورت سے یہ تمام درباری ملک الملوک کی زیارت سے مشرف ہوں گے اور اُس کے چہرہ کے انوار سے اُن کے چہروں کا حسن اور فروغ و جمال کہیں کا کہیں پہنچ جائے گا اور سب کو یہ محسوس ہوگا کہ گویا اب تک ہمیں کوئی نعمت ملی ہی نہ تھی، یعنی جنت کی ہر نعمت اس نعمت دیدار کے سامنے گرد ہو جائے گی اور ماند پڑ جائے گی۔

اس کے بعد حکم ہوگا کہ اب سب اپنے اپنے گھروں کو لوٹ جاؤ اور ایک ہفتے کے بعد اگلے جمعہ کو (یعنی دنیوی اوقات کے لحاظ سے بقدر مدت یک ہفتے) دربار پھر منعقد ہوگا، پس تمام اہل جنت اپنی اپنی سواریوں پر کوئی براق پر، کوئی تخت رواں پر، کوئی رُف پر واپس ہونگے اور جنت کے مذکورہ بازاروں سے گذرتے ہوئے اور بے مثال کرامتیں لیتے ہوئے اپنی اپنی منازل پر پہنچ جائیں گے۔

دنیا میں اس دربارِ عام کی نظیر اجتماعِ جمعہ میں رکھی گئی ہے اور اول سے اول اور صفِ اولیٰ میں شامل ہونے کی ترغیبیں دی گئیں ہیں جیسا کہ روایات سے ثابت ہے۔ گویا جمعہ کی نماز دربارِ عام ہے، اس میں حاضری کی پابندی اور مشق اس بہشتی دربارِ عام میں داخلہ کا استحقاق پیدا کرتی ہے اور جو شخص یہاں جتنا بھی امام کے قریب صفِ اولیٰ میں ہوگا اسے وہاں بھی کرسیِ الہی کے قریب کی سیٹ ملے گی۔ و کفی به فخراً۔

شاہی مہمان خانہ

شاہی محلات کے پہلو ہی میں سرکاری مہمان خانہ ہوتا ہے، جو پائیں باغ میں ایک طرف بنایا جاتا ہے، جس میں سرکاری مہمان یا مقربان حاضری کو جگہ دی جاتی ہے، اُس کے باغات میں سیرو تفریح کے لئے سکانِ محل بھی آتے ہیں دوسرے مقربین بھی آتے ہیں اور بعض اوقات مہمانوں سے خوش ہو کر وہ محلات مہمانوں کو بخش بھی دیئے جاتے ہیں۔ سودر بارِ ربانی کا پائیں باغ اور شاہی مہمان خانہ جنت ہے، جس میں ملائکہ جیسے مقربین تو ہر وقت گھومتے اور سیرو تفریح کرتے ہیں اور مہمان اپنے وقت پر پہنچ کر قیام کریں گے ابتداءً بحیثیت مہمان کے ان کی دعوت ہوگی اور شاہی مہمان خانہ میں گویا عارضی طور پر ٹھہرائے جائیں گے۔

عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تكون الارض يوم القيمة خبزة واحدة (یتکفأها الجبار کما یتکفأ احدکم خبزة فی السفر) نزل لا هل الجنة..... الخ. (مشکوۃ: باب الحشر ص ۲۸۲)

حضرت ابوسعید خدری فرماتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ قیامت کے دن زمین ایک روٹی کے مانند ہو جائے گی جسے جبار الٹ پلٹ کرے گا جیسے تم میں سے کوئی سفر میں اپنی روٹی کو الٹ پلٹ کرتا ہے یہ جنت والوں کی مہمانوں کے لئے گویا ضیافت میں زمین کی روٹی بنا کر دی جائے گی جبکہ لوگ شاہی مہمان ہوں گے۔

زمین کی روٹی بنانے سے یہ شبہ نہ کیا جائے کہ اس کرکری مٹی کی روٹی کھائی کیسے جائے گی؟ اور یہ کہ خدائی مہمانی اور زمین کے ٹکڑے سے؟ جو عناصر رابعہ میں حقیر تر گنی جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دنیا میں کھانے پینے کی جو بھی ادنیٰ یا اعلیٰ چیز ہے وہ زمین ہی کے مادے سے رلی ملی ہے اور اسی سے نکلتی ہے۔ مٹھائی کھٹائی نمکینی سارے ذائقہ اسی میں پنہاں ہیں، گویا زمین مجموعہ اور مخزن ہے تمام ذائقوں اور لذتوں کا، کھیتی باڑی کے ذریعہ اسی میں سے پھل پھول نکلتے ہیں اور اسی میں سے ہر شیرینی اور نمکینی نکلتی چلی آتی ہے۔

پس یہ اس کے اندر کی نعمتیں دنیا میں جب قدرت کی ظاہری مشین کے ذریعے صاف ہو کر بلا کر کراہٹ حلق میں اُترتی چلی جاتی ہیں تو ہو سکتا ہے کہ قیامت کے دن اسی قدرت کی باطنی مشین سے اُس کی ساری لذتیں اور ذائقے بیک دم کھینچ کر اُن کے مجموعہ کی روٹی تیار کی جائے جس میں نہ کرکراہٹ ہو نہ کثافت و ثقالت، اور جب وہ کھائی جائے تو بیک وقت ہزاروں ذائقوں کا مجموعہ منہ میں آجائے۔ بلاشبہ یہ ایسی غذا ہوگی کہ دنیا نے کبھی بھی چکھی نہ ہوگی اور ایسی عجیب و غریب اور جامع لذات غذا خدا ہی کی مہمانی کے لئے سزاوار ہو سکتی تھی۔ اُس کے سوا کسی کی قدرت میں نہیں کہ زمین کی ساری قوتیں، لذتیں اور ذائقے بیک دم کشید کرے۔ اس لئے نہ اُس روٹی کے کھانے پر کوئی اشکال باقی رہتا ہے نہ اُس کے کھلانے پر۔

نیز چونکہ جنت کی غذائیں عنقریب اہل جنت کے سامنے آنے والی ہوں گی اس لئے دنیا کی ساری لذتیں اس زمینی روٹی کے ذریعے منہ میں تازہ کر دی جائیں گی تاکہ اس کے بعد جنت کی

غذائیں کھا کر موازنہ کا موقع ملے کہ دنیا کی جن لذتوں کو ہم سب کچھ سمجھے ہوئے تھے وہ جنت کی نعمتوں کے مقابلہ میں کچھ بھی نہ نکلیں اور ہم نے اس جنت کی خاطر دنیا کی لذات اٹھانے میں جو کمی اور زہد اختیار کیا تھا وہ آج ہمارے کام آیا اور وعدہ خداوندی پورا ہو گیا۔

مہمانوں کو دائمی قیام کی اجازت

پھر انتہائی کریمی اور غنا سے جنت کی یہ وقتی سکونت عارضی سے دوامی بنادی جائے گی جبکہ تمام مہمان آچکیں گے اور مہمان خانہ کے بجائے یہ سکونتی شہر ہو جائے گا۔

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اصار اهل الجنة الى الجنة واهل النار الى النار جيء بالموت حتى يجعل بين الجنة والنار ثم يذبح ثم ينادى مناد يا اهل الجنة في بعض رواية (خلود) لا موت ويا اهل النار (خلود) لا موت فيزداد اهل الجنة فرحاً الى فرحهم ويزداد اهل النار حزنًا الى حزنهم. (مشکوٰۃ باب الحوض والشفاعة ص ۴۹۳)

حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب اہل جنت جنت میں اور اہل جہنم جہنم میں جا چکیں گے تو موت کو لایا جائے گا اور جنت و دوزخ کے درمیان میں کر کے اسے ذبح کر دیا جائے گا اور ایک منادی ندا کرے گا کہ اے اہل جنت اب ہمیشگی ہے، موت نہیں اور اے اہل جہنم اب ہمیشگی ہے موت نہیں، تو جنتیوں کی تو خوشی درخوشی میں اضافہ ہو جائے گا اور جہنمیوں کے رنج دررنج میں اضافہ ہو جائے گا۔

قرآن حکیم میں اسی دائمی انعام اور اس دائمی سکونت کے بارے میں ارشاد فرمایا گیا:

سرکاری مہمان خانہ کا سامانِ عیش و طرب

هَذَا ذِكْرٌ، وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ ۝ جَنَّتٌ عَدْنٌ مُمْتَحَةٌ لَهُمْ ۝ الْأَبْوَابُ ۝ مُتَّكِنِينَ فِيهَا يَدْعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ ۝ وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ ۝ أَتْرَابٌ ۝ هَذَا مَا تُوعَدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ ۝ إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ ۝

(پھر یہ محلات انہی مہمانوں کو عنایت ہو جائیں گے) یہ ہے ذکر اور پرہیزگاروں کے لئے اچھا ٹھکانہ ہے یعنی ہمیشہ رہنے کے باغات جن کے دروازے ان کے واسطے کھلے ہوں گے، وہ ان باغوں میں تکیہ لگائے بیٹھے ہوں گے وہ وہاں بہت میوے اور پینے کی (پاکیزہ) چیزیں منگواویں گے اور ان کے پاس نیچی نگاہوں والیاں ہم عمر ہوں گی۔ یہ وہ ہے جس کا تم سے روزِ حساب آنے پر وعدہ کیا جاتا ہے۔ بے شک یہ ہماری عطاء ہے اس کا کہیں ختم ہی نہیں۔

سرکاری جیل خانہ

پھر جیسے مقبولوں اور عمائدِ سلطنت کے لئے شاہی مہمان خانہ ہوتا ہے ویسے ہی مجرموں اور باغیوں کے لئے سرکاری جیل خانہ بھی ہوتا ہے، جس کی شدت و صعوبت بھی اُسی درجہ کی ہے، جس درجہ کی مہمان خانہ کی آرائش و زیبائش اور راحت و لذت تھی۔ ارشادِ حق ہے:

وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ، لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ

مَّقْسُومٌ ۝

اور ان سب سے جہنم کا وعدہ ہے، جس کے سات دروازے ہیں، ہر دروازے کے لئے ان لوگوں کے الگ الگ حصے ہیں۔

حکامِ جیل

حکامِ جیل کی شدت بھی ایسی ہی بتلائی گئی ہے، جیسے خود جیل خانہ کی شدت ہے:

عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝

اس (دوزخ) پر تندخو فرشتے ہیں جو خدا کی نافرمانی نہیں کرتے کسی بات میں جو ان کو حکم دیتا ہے، اور جو کچھ حکم دیا جاتا ہے اس کو بجالاتے ہیں۔

حکامِ جیل کی تعداد

پھر ان حکامِ جیل کی تعداد بھی بتلائی گئی ہے کہ وہ انیس (۱۹) افسر ہیں:

عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ.

اس پرائیس فرشتے ہوں گے۔

جیل خانہ کی سختیوں کے بارے میں فرمایا گیا:

إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ۝ لِلطَّغْيَنِ مَا بَا ۝ لِبَشَرٍ فِيهَا أَحْقَابًا ۝ لَا يَذُوقُونَ

فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ۝ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ۝ جَزَاءً وَفَاقًا ۝

بے شک دوزخ ایک گھات کی جگہ ہے سرکشوں کا ٹھکانا جس میں وہ بے انتہا زمانوں رہیں گے، اس

میں نہ تو وہ کسی ٹھنڈک کا مزہ چکھیں گے اور نہ پینے کی چیز کا بجز گرم پانی اور پیپ کے، یہ پورا بدلہ ملے گا۔

تکلیفِ جیل کی شدت و امتداد

پھر جیسے مقربوں اور محبوبوں کے لئے انعامِ شاہی دوا می ہوگا ایسے ہی باغیوں اور مجرموں کے

لئے عذاب بھی دائمی ہوگا۔ ارشادِ حق ہے:

كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ.

جب ایک دفعہ ان کی کھال جل چکے گی تو ہم اس پہلی کھال کی جگہ فوراً دوسری کھال پیدا کر دیں گے

تاکہ عذاب ہی بھگتتے رہیں۔

قیدیوں کی غذا و شراب

ایک جگہ ان مجرموں کی غذا کے بارے میں فرمایا گیا:

إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ

كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ، وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا.

بے شک ہم نے ایسے ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے کہ اس آگ کی قناتیں گھیرے ہوں گی

اور اگر فریاد کریں گے تو ایسے پانی سے اُن کی فریاد رسی کی جائے گی جو تیل کی تلچھٹ کی طرح ہوگا۔ مونہوں کو

بھون ڈالے گا۔ کیا ہی برا پانی ہوگا اور وہ دوزخ کیا ہی بری جگہ ہوگی۔

مجرموں کا لباس

ایک موقعہ پر ارشاد ہے:

سَرَابِيلُهُمْ مِّنْ قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهُهُمْ النَّارُ لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ.

ان کے کرتے قطران کے ہوں گے اور آگ ان کے چہروں پر لپٹی ہوگی تاکہ اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اس کے کیے کی سزا دے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ بڑی جلدی حساب لینے والا ہے۔

بطور خلاصہ ایک مقام پر ارشاد ہے:

هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ ۝ جَهَنَّمَ، يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمِهَادُ ۝ هَذَا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ ۝ وَآخِرُ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ.

یہ ہے اور سرکشوں کے لئے برا ٹھکانا ہے، یعنی دوزخ۔ اس میں وہ داخل ہوں گے سو بہت ہی برا ٹھکانا ہے، یہ ہے اور ساتھ ہی کھولتا ہوا پانی اور پیپ ہے سو یہ لوگ اسے چکھیں۔ اور بھی اسی قسم کی طرح طرح کی (دردناک) چیزیں ہیں۔

مدتِ جزاء مدتِ عمل کے برابر نہیں ہو سکتی

یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ کفار کو یہ دائمی عذاب اور مومنین کو یہ دائمی انعام کیوں ہوگا؟ جب کہ ان کے اعمال محدود اور موقت تھے اور اس میں بھی خصوصیت سے سزا کے دائرے میں کافر کے لئے یہ چیز بظاہر خلافِ انصاف ہے، کہ اُس کے جرائم تو موقت اور آئی ہوں اور سزا دوامی اور غیر فانی۔

اس اشکال کا حل یوں سمجھنا چاہئے کہ عمل ایک پیکر اور جسم کی مانند ہے اور کوئی جسم بھی بغیر روح کے زندہ اور پائندہ نہیں ہو سکتا، اس لئے کوئی عمل محض صورتِ عمل سے جاندار اور مورثِ آثار نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ کسی اندرونی روح سے وابستہ نہ ہو۔

ادھر اعمال کی روح دو طرح کی ہے ایک روح پاک جسے ایمان کہتے ہیں اور ایک روح خبیث جسے کفر کہتے ہیں، ان میں سے ایک روح نورانی ہے اور ایک ظلمانی۔ ایمانی روح اس لئے نورانی ہے

کہ اس کا رخ ذاتِ حق کی طرف ہے، بلکہ یہ ایمان خود ایک صفتِ الہی ہے، چنانچہ مومن اللہ کے اسماءِ حسنیٰ میں سے ایک اسمِ پاک ہے، جس سے واضح ہے کہ حقیقتاً مومن یعنی حق کا تصدیق کنندہ ہے اور بالفاظِ دیگر خود اپنا مصدقِ اولین خود اللہ تعالیٰ ہے اور تو اُس کی راہ چلنے اور تصدیق حق کرنے سے مومن بن جاتے ہیں، بالذات مومن نہیں ہوتے۔

اس لئے اگر ایمان صفتِ الہی ہوتے ہوئے بھی نورانی نہ ہو تو پھر نورانی اور کیا چیز ہوگی؟ اور کفر ظلمانی ہے، کیوں کہ کفر کے معنی حق کی تکذیب کے ہیں، جو بلاشبہ شیوۃ الہی نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اس سے زیادہ حق کو جاننے اور ماننے والا کوئی بھی نہیں، اس لئے کفر یہی نہیں کہ صفتِ الہی نہیں بلکہ صفتِ الہی کی ضد ہے، اس لئے اس صفت کا رخ اللہ کی طرف نہیں ہو سکتا۔ اور ظاہر ہے کہ نور کی ضد اور اس کی مقابل صفتِ ظلمت ہی ہو سکتی ہے۔

پس اعمال کے لئے روح تو دونوں ہیں ایمان بھی اور کفر بھی اور دونوں سے عمل جاندار اور پائیدار ہو جاتا ہے، مگر ایک روحِ رحمانی ہے، جو اپنے عمل کا رخ خدا کی طرف پھیر دیتی ہے اور وہ عمل عملِ صالح کہلانے لگتا ہے اور ایک روحِ شیطانی ہے، جس سے عمل کا رخ خدا سے پھر جاتا ہے اور عملِ عملِ طالح کہلانے لگتا ہے۔

غور کرو تو ایمان و کفر دونیتیں ہیں، جو عقیدۃ کی جاتی ہیں، ایمان تصدیق اور التزامِ طاعت کی نیت ہے اور کفر بلحاظِ واقعہ تکذیبِ حق اور التزامِ معصیت کی نیت ہے (خود کا فراپنے دل میں کچھ بھی سمجھتا رہے کہ وہ اطاعتِ حق کر رہا ہے) اور یہ نیت انسان کی موقت اور ہنگامی نہیں ہوتی بلکہ دوامی ہوتی ہے، مومن یا کافر برائے چندے ایمان و کفر اختیار نہیں کرتا بلکہ ابدالآباد کے لئے عزم باندھتا ہے کہ وہ اس سے جدا نہ ہوگا، البتہ یہ ابدیتِ موت کے وقت پائیدار ہو جاتی ہے، کیوں کہ موت کے بعد نفس کی کسی کیفیت یا نیت میں تبدیلی ناممکن ہے، موت کسی بھی عمل کے لئے قاطع نہیں بلکہ تکمیل کنندہ ہے۔ اسی لئے شریعت نے انسان کی پوری زندگی کی خوبی و خرابی کا دار و مدار خاتمہ کے عمل کو قرار دیا ہے۔ ارشادِ نبوی ہے:

انما العبرة بالخواتیم.

اعتبار کے قابلِ آخری اعمال ہیں۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

مَنْ كَانَ آخِرَ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ.

جس کا آخری کلام لا الہ الا اللہ ہو گیا وہ جنت میں داخل ہوا۔

ایک جگہ ارشادِ حق ہے:

تُحْشَرُونَ كَمَا تَمُوتُونَ وَتَمُوتُونَ كَمَا تَحْيَوْنَ.

تمہارا حشر ویسا ہوگا جیسی موت واقع ہوئی ہے اور موت ویسی ہوگی جیسی زندگی گزاری ہے۔

پس اب سمجھو کہ مومن کے لئے دائمی جنت اور کافر کے لئے ابدی جہنم درحقیقت عمل کا بدلہ نہیں کہ عمل تو واقعی موقت اور غیر دوامی تھا، بلکہ نیت کا صلہ ہے، جو ایمان و کفر کی صورت میں اس نے کی تھی اور وہ دوامی تھی، کیوں کہ موت کے وقت مومن و کافر دونوں کی یہ نیتیں تھیں اور یہ نیتیں نفس میں راسخ ہو کر جزو نفس بن چکی تھیں کہ ہم ابد الابد تک اسی مذہب پر رہیں گے، جو ہم اختیار کر چکے ہیں اور نفس کے ابدی ہونے سے یہ نیت بھی ابدی ہوئی، اس لئے اُس کا صلہ بھی ابدی جنت و نار سے دیا جانا چاہئے تھا۔ بہر حال یہ جنت و نار عمل کا صلہ نہیں بلکہ ابدی نیت کا ابدی ثمرہ ہے، عمل محض اس مخفی اعتقاد و نیت کی ایک ظاہری علامت اور اُس کے وجود کی ایک شہادت ہے۔

ایں نماز و روزہ و حج و جہاد ہم گواہی دادن است از اعتقاد

اس لئے یہ سوال حل ہو گیا کہ جزاء بقدر عمل ہونی چاہئے، اگر عمل دائمی تو اجر بھی دائمی اور اگر عمل آنی تو جزاء بھی فانی، یعنی ایمان و کفر کا ثمرہ دائمی ہوگا اور عمل محض کا ہنگامی، چنانچہ مسلم و کافر کو جو صلہ محض عمل پر دیا جائے گا وہ دوامی نہ ہوگا کہ عمل ہی دائمی نہ تھا۔

جیسے مومن کی بدی اور کافر کی نیکی اس لئے دائمی نہیں کہ ان میں کوئی پائیداری روح ہی نہیں، جو ان کے عمل کو جاندار اور پائیدار بنائے اور یہ ابدی جزاء کے مستحق ہوں۔ مومن کی بدی کی روح نہ تو کفر ہے کہ اس میں ایمان مانا ہوا ہے اور کفر و ایمان جمع نہیں ہو سکتے اور نہ ایمان ہے کہ بدی کا منشاء کبھی ایمان ہو ہی نہیں سکتا، اس لئے اس کا منشاء بجز ہوائے نفس کے دوسرا نہیں نکلتا، جس کا تعلق نہ ایمان سے ہے نہ کفر سے، اس لئے اس نفسِ امارہ کی تہذیب و تربیت کے طور پر اسے دنیا میں چند

روزہ مصیبت اور بدی زیادہ ہونے پر آخرت میں چند روزہ جہنم دیا جائے گا اور جب اس نفس میں سے یہ آلائشیں نکل جائیں گی تو بالآخر اُس کے ایمان و عملِ صالح کا دوا میٹھکانہ جنت ہوگا۔

اس طرح کافر کی نیکی بھی بے روح ہے نہ اس کی روح ایمان ہو سکتا ہے کہ ایمان کفر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اور نہ کفر ہی ہو سکتا ہے کہ نیکی کا منشاء کفر بھی نہیں ہوتا، اس لئے اس نیکی کا منشاء بلحاظ حقیقت بجز رسم و نمود اور دنیوی نمائش کے دوسرا نہیں ہو سکتا، اس لئے بطور مکافات دنیا میں اُس پر نعمتوں، مال و منال اور عزت و جاہ وغیرہ کی بارش کر دی جاتی ہے کہ نمائشِ عمل کے لئے نمائشِ جزاء اور وہ بھی نمائش گاہ ہی میں ہونی مناسب تھی، کیوں کہ اُس کے عمل کی طرح دنیا بھی نمائش ہی ہے، جسے قرآن نے دھوکہ کی ٹٹی اور زینت یعنی نمائش سے تعبیر کیا ہے۔

ہاں اس سے بھی زیادہ نیکی کی صورت کوئی غیر معمولی ہونے پر جہنم میں عذاب کی تخفیف سے اس کا صلہ دے دیا جاتا ہے جیسے ابوطالب کو تخفیفِ عذاب کا صلہ دیا گیا کہ انھوں نے عمر بھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اعانت کی اور مرتے وقت یہ نیت ظاہر کی کہ میں جتنا بھی زندہ رہوں یہ مدد جاری رکھوں گا پھر بھی کافر کا یہ صلہ داخلہ جنت سے یوں نہیں دیا جاتا کہ وہ موضعِ قرب و رضاء ہے اور موضعِ قرب میں مغضوب اور معتبوب داخل نہیں کیے جاسکتے، ہاں جہنم موضعِ غضب ہے اور غیظ و غصہ دشمن پر بھی ہوتا ہے اور اپنے پر بھی، اس لئے مومن کو چند روزہ جہنم سے تکلیف دی جائے گی اور بھی بطور تہذیب نہ بطور تعذیب، لیکن کافر کو چند روزہ جنت نہیں دی جاسکتی کہ مغضوب و معتبوب سے ایک آن کے لئے بھی رضاء و خوشنودی نہیں ہوتی کہ اسے محلِ رضاء میں داخلہ کی اجازت دی جائے۔

بہر حال یہ اصول اپنی جگہ برقرار ہے کہ جزاء بقدرِ عمل ہونی چاہئے۔ عمل وقتی تو جزاء بھی وقتی اور عمل دوا می تو جزاء بھی دوا می۔ البتہ جزئیات پر اس کے منطبق کرنے میں جو شبہ تھا وہ زائل ہو گیا۔

شاہی خزانہ

ہاں اب اس پر غور کرو کہ سرکاری جیل خانہ ہو یا سرکاری مہمان خانہ، دفاتر ہوں یا مراکزِ عمل، تمام عمالِ حکومت سے محافظین مراکز اور فوج و سپاہ وغیرہ کا بقاء اور جماؤ بغیر تنخواہ اور روزینہ کے نہیں

ہوسکتا، جس سے فوج کی زندگی اور فراہمی ہوتی ہے اور اس روزینہ سے وہ ہر آن بادشاہ کی دعا گو اور صرف اسی کی قوت پر نازاں رہتی ہے، اُس کی حقیقی قوت بادشاہ کی قوت سے پیدا ہوتی ہے۔ اور صرف اس لئے وہ اسی کی قوت کو مانتی ہے گویا تفویض و تسلیم کی راہ چلتی ہے۔ اسی طرح یہ الہی فوج بھی عرش کے خزانوں سے روزینہ پاتی ہے، جس سے منتفع ہو کر اس میں تفویض و تسلیم اور خالص وفاداری کے جذبات اس درجہ پیدا ہو جاتے ہیں کہ وہ اللہ کی قوت کے سوا ہر قوت کی نفی کرنے لگتی ہے ورنہ اگر فوج کسی دوسرے کی قوت کا رعب ماننے لگے تو بلاشبہ ایسی فوج غدار کہلائے گی۔

عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الا ادلك علی
کلمۃ من تحت العرش من کنز الجنة لا حول ولا قوة الا باللہ یقول اللہ
تعالیٰ اسلم عبدی واستسلم. (مشکوٰۃ باب ثواب التسبیح ص ۲۰۲)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں تمہیں اُس کلمہ کا پتہ نہ دوں جو عرش کے نیچے ایک خزانہ ہے جنت کا؟ وہ لا حول ولا قوة الا باللہ العلیٰ العظیم کا کلمہ ہے کہ اس کے پڑھنے پر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرا بندہ مطیع اور وفادار ہو گیا۔
نیز انس بن مالک کی حدیث میں ہے:

واعطیتک خواتیم سورۃ البقرۃ من کنز تحت العرش لم اعطھا نبیًّا
قبلک. (خصائل کبریٰ ص ۱۹۷/۲)

اور اے محمد! میں نے تجھے سورہ بقرہ کی آخری آیتیں عطا کی ہیں جو عرش کے نیچے ایک خزانہ ہے، جسے میں نے کسی نبی کو تجھ سے پہلے عطا نہیں کیا۔

بہر حال شاہی سطوت و ہیبت اور سلطنت کے کروفر کے لئے انہی مظاہر شوکت کی ضرورت ہوتی ہے، جو اوپر ذکر کیے گئے اور ظاہر ہے کہ سلطنت کی حیثیت کے مطابق ہی یہ لوازم سلطنت مہیا کیے جاتے ہیں، اس لئے جیسی اللہ کی سلطنت تھی اور اُس کی سلطنت سے بڑھ کر اور کس کی سلطنت ہو سکتی ہے؟ اس لئے ویسے ہی عظیم و جلیل اس کے لوازم سلطنت بھی ہیں، جن کا اجمالی نقشہ بطور مثال پیش کیا گیا۔

آسمانی بادشاہت کے اصولِ انتظام اور تدابیرِ ملکی

نظمِ حکومت کا اجمالی خاکہ

لوزامِ سلطنت، کروفر اور دبدبہ شاہی کے تمام مظاہر قائم کر دیئے جانے کے بعد سب سے پہلے اصولِ انتظام اور نظامِ مملکت کی تشکیلات کا درجہ آتا ہے، جن کا مقصد رعیت کی بہبود و فلاح اور اس کی آسائش و راحت ہوتی ہے، ان انتظامات کی تنظیم و ترتیب کے لئے تخت نشینی اور اعلانِ سلطنت کے بعد سب سے پہلے بادشاہ وزراء کی ایک مجلس ترتیب دیتا ہے، جس کو کابینہ وزارت کہا جاتا ہے، اپنے لئے اُن میں سے ایک بہترین قابلیت کا شخص بطور حاجب یا پرائیویٹ سکرٹری منتخب کرتا ہے جو اعیانِ مملکت اور وزارتوں کے درمیان واسطہٴ خطاب و کتاب ہوتا ہے جسے عرض بیگی بھی کہتے ہیں اور پھر اس سے بھی اعلیٰ کمالات کا ایک فرد اپنے لئے بطور وزیر اعظم چنتا ہے، جو اس کی طرف سے بطور نمائندگی تمام ملک پر بذریعہ فرامین شاہی حکومت کرتا ہے، پھر قابل اور مطیع افراد کی ایک مجلس مشاورت ترتیب دی جاتی ہے، جس میں وفا شعار دوست اور اعلیٰ ترین سنجیدہ طبقہ کے اشخاص جمع کیے جاتے ہیں، اس مجلس کے مشورہ سے اول شہروں کی بنیادیں ڈالی جاتی ہیں اُن میں رعیت بسائی جاتی ہے، پھر شہری ضروریات مہیا کی جاتی ہیں۔

مثلاً شہر میں میونسپلٹی روشنی اور بجلی کا انتظام کرتی ہے، تاکہ شہر میں اندھیرا نہ رہے، البتہ آرام کے وقت روشنی گل بھی کر دی جاتی ہے۔ صفائی اور حفظانِ صحت کے اسباب فراہم کیے جاتے ہی، تاکہ شہر صاف ستھرا اور ہوا صحت بخش رہے، پھر وزیرِ زراعت، تخم ریزی اور کاشت کی صورتیں پیدا کرتے ہیں، زمین داری اور کاشت کاری کے اصول و قوانین مدون ہوتے ہیں۔ مال کی پیداوار پر تجارت کا سوال اٹھتا ہے اور وزارتِ مال بنتی ہے، ملکی اور غیر ملکی تجارت کے اصول و قوانین وضع ہوتے ہیں۔ آراضی اور تجارت کے اموال پر سرکاری مال گزاری اور ٹیکس تشخیص کیا جاتا ہے، جس کو سرکاری پیادے وصول کرتے ہیں۔ رسیدیں دی جاتی ہیں، جو بڑا مال گزار ہوتا ہے اس کو بادشاہ

درباریوں میں داخل کرتا ہے، خطابات ملتے ہیں، خلعت دیئے جاتے ہیں، اور وہ عمائدِ ملک میں شامل ہو جاتا ہے۔

پھر رعیت کے جان و مال کی حفاظت کے لئے وزارتِ دفاع قائم ہوتی ہے۔ وزیرِ دفاع کے ماتحت پولیس اور فوج مہیا کی جاتی ہے، تاکہ چوروں اور ڈاکوؤں کا انتظام کرے، رعیت میں بغاوت یا تمرد کے خطرات کو پیش نظر رکھ کر خفیہ پولیس مقرر کی جاتی ہے، جو رعیت کی نقل و حرکت کی تمام اطلاعات محکمہ بالا کو پہنچاتی ہے، جس سے ہر شخص کا ریکارڈ شاہی محکمہ میں قائم ہوتا رہتا ہے، دفاتر بنائے جاتے ہیں اور دفتر کے اوقات متعین ہوتے ہیں، ان سب امور کی مثلیں محفوظ رکھی جاتی ہیں اور مختلف دفاتر میں یہ تمام امور قلمبند ہوتے رہتے ہیں، تاکہ ان میں کوئی بد معاش نمبری ثابت ہو تو اس پر مقدمہ چلایا جائے اور وہ سزا پائے۔

سرکاری جیل خانہ بنایا جاتا ہے، جس میں انواع و اقسام کی محنتیں اور محن رکھے جاتے ہیں، تاکہ ظالم قیدی تو اپنے کیفر کردار کو پہنچیں اور مظلوم اپنی آنکھیں ٹھنڈی کر سکیں، جس درجہ کا جرم ہوتا ہے اسی درجہ کی سزا دی جاتی ہے، اگر محض عملی جرم ہے، جو وقتی ہوتا ہے تو سزا بھی موقت۔ اور اگر نیتی اور ملکاتی جرم ہے جیسے بغاوت جو روجی ہونے کے سبب دائمی ہے، تو سزا بھی دائمی۔

گورنمنٹ ہاؤس بنایا جاتا ہے کہ شاہی مہمانوں کو ٹھہرایا جائے، ان کا اکرام کیا جائے، انھیں اعلیٰ ترین خطابات اور القاب سے یاد کیا جائے۔ قانون بنایا جاتا ہے، جس کی روح سے تمام محکموں اور عملہ و خدمہ اور حکام و رعیت سے باز پرس کی جائے۔ وزارتِ تعلیم بنائی جاتی ہے اور اقلیمیں و صوبے متعین کئے جاتے ہیں، صوبوں کے لئے بمشورہ پارلیمنٹ گورنر منتخب ہوتے ہیں، ہر صوبے کے لئے اس کی ضروریات کے مطابق بذریعہ وزیرِ تعلیمات نصاب مقرر کیا جاتا ہے، اس میں اپنے بادشاہ سے محبت اور اس کے احکام کی بے چون و چرا پیروی سکھائی جاتی ہے۔ معاشیات اور اقتصادیات کی تعلیم دی جاتی ہے، قانون اور لاء پڑھایا جاتا ہے، جس سے رعیت میں مختلف قابلیت کے انسان پیدا ہوتے ہیں۔ انھیں عہدے دیئے جاتے ہیں، حکومت کی خدمات سپرد ہوتی ہیں اور پھر حسبِ حیثیت

وہ مقربانِ شاہی میں بھی شامل کیے جاتے ہیں اور اس طرح واسطہ یا بلا واسطہ ان تعلیمات سے عام رعیت شائستہ اور مہذب بنتی ہے۔ پھر ان تمام انتظامات کی روح سلطنت کی ایک بنیادی غرض و غایت اور ایک چچا تلاً نصب العین ہوتا ہے، جس کی خاطر بادشاہ اُس کا بینہ اور اس کا اپنا گروہ اپنے ملک کو وسیع سے وسیع تر بنانے کے لئے کوشاں رہتا ہے۔

یہ اغراض مختلف ہوتی ہیں اور حکومت کے اپنے اجتماعی مزاج کی افتاد کے مطابق ہی یہ غرضیں مشخص کی جاتی ہیں، اور پھر اُسی غرض و غایت اور مقصد کی روشنی میں حکومت کی پالیسی اور حکمتِ عملی متعین ہوتی ہیں، جس پر بالآخر پورا نظامِ حکومت گردش کرتا ہے۔

دنیا کی سلطنتوں کے یہ اصول اور نظامِ عمل درحقیقت خدا ہی کی سلطنت کے اصول کی نقالی اور ناتمام تصویر ہے، آسمانی بادشاہت کے سلسلہ میں مالک الملک نے یہ اصول تشریحی اور تکوینی طور پر قائم فرمائے اور دنیا کے سامنے نمونہ عمل پیش کر کے ان کی فطرتوں میں سلطنت کے یہ خاکے پیوست کر دیئے جن کے ماتحت سلاطین دنیا نے سلطنتیں کرنا سیکھیں اور اپنے اپنے نظامِ صحیح اور غلط طریق پر قائم کیے۔

نظامِ حکومت کے پانچ بنیادی اصول

غور کیا جائے تو ان اصول و انتظامات کے سلسلہ میں پانچ چیزیں خصوصیت سے اہم اور اساسی شمار کی گئی ہیں، جن کے بروئے کار لانے میں پہل کی جاتی ہے۔ اعلانِ بادشاہت اور بیعتِ عامہ یا عہدِ میثاق، حکومت کے نصب العین اور مقصد کی تشہیر، حکومت کی سرکاری پالیسی کی اشاعت، مناسب مقصد رجا ل کار کا انتخاب اور نظامِ حکومت کی اجمالی تشکیل، ملکی قانون اور حکمرانی، ان ہی پانچوں موضوعوں پر الگ الگ مستقل عنوانوں کے تحت میں آپ کو اس باب میں متعلقہ جزئیات ملیں گے۔

نظامِ مملکت کا اصولی نقشہ

تحت نشینی اور اعلانِ بادشاہت

چنانچہ نظامِ مملکت اور تدابیرِ ملکی کے سلسلے میں سب سے پہلے سلاطین اپنی تحت نشینی کی رسم ادا کرتے ہوئے اپنی بادشاہت کا باضابطہ سرکاری طور پر اعلان کرتے ہیں کہ ہم اس مملکت کے فلاں فلاں وجوہ سے حق دار ہیں۔ ہمیں اس مملکت کی تمام املاک میں حاکمانہ تصرف کا اختیار ہے اور اس کی زمامِ سلطنت ہمارے ہاتھ میں ہوگی، سو اس شہنشاہِ حقیقی نے بھی اولاً تحتِ سلطنت پر جلوہ فرما کر جس کا اصطلاحی لقب استواء علی العرش ہے عرش سے فرش تک اور ثریا سے ثریٰ تک کے ذرہ ذرہ پر اپنی ملوکیت اور ملکیتِ عامہ کا اعلان فرمایا۔ مالکیتِ مطلقہ کا اعلان قرآنی الفاظ میں حسبِ ذیل ہے:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی، لَهُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ وَمَا بَیْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرٰی۔

وہ بڑی رحمت والا عرش پر قائم ہے۔ اسی کی ملک ہیں جو چیزیں آسمانوں میں ہیں اور جو چیزیں زمینوں میں ہیں اور جو چیزیں تحتِ الثریٰ میں ہیں۔

پھر اپنی ملوکیتِ عامہ کا اعلان فرمایا جس کو قرآن شریف نے نقل فرمایا ہے:

لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يُحْیِیْ وَيُمِیْتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ۔

اسی کی سلطنت ہے آسمانوں اور زمینوں کی، وہی حیات دیتا ہے اور وہی موت دیتا ہے اور وہی ہر چیز

پر قادر ہے۔

پھر اپنی ملوکیتِ عامہ کے اعلان کے ساتھ اپنی صفاتِ ملوکانہ کا بھی اعلان فرمایا جو درحقیقت اس

ملوکِ عامہ کی وجوہ و دلائل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ارشادِ قرآنی ہے:

هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْمَلِکُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ

الْعَزِیْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ۔

وہ ایسا معبود ہے کہ اُس کے سوا کوئی اور معبود نہیں۔ وہ بادشاہ ہے، پاک ہے، سالم ہے، امن دینے والا ہے، نگہبانی کرنے والا ہے، زبردست ہے، خرابی کا درست کردینے والا ہے، بڑی عظمت والا ہے۔ اللہ تعالیٰ لوگوں کے شرک سے پاک ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ مالک الملک کی یہ ملوکانہ شان رسمی بادشاہوں سے جداگانہ اور بالاتر ہے۔ بنے ہوئے سلاطین اپنی شانِ بادشاہت میں ملک کے محتاج ہوتے ہیں، یعنی بذاتِ خود قدرت و اقتدار اور غلبہ کے مالک نہیں ہوتے، بلکہ فوج سپاہ اور رعیت کی بخشی ہوئی طاقت اور اس کے تعاون سے ملک پر قبضہ و اقتدار پاتے ہیں۔

پھر یہ اقتدار بھی عارضی ہوتا ہے، جو ہر وقت زوال کے کنارے پر کھڑا رہتا ہے، اگر کسی طاقتور غنیم نے حملہ کر دیا یا رعایا ہی بگڑ بیٹھی یا بادشاہ ہی گرفتارِ مرض و بلا ہو کر موت و فناء کے کنارے آگاتا تو ساری قدرتیں بھی ختم ہو جاتی ہیں اور ملک سے اس کا اقتدار بھی فنا ہو جاتا ہے۔ لیکن آسمانی بادشاہت میں قصہ برعکس ہے کہ نہ صرف یہی کہ بادشاہ حقیقی اپنے ذاتی غلبہ و اقتدار میں ملک کا محتاج نہیں بلکہ پورا ملک اور اس کا ذرہ ذرہ خود اپنے وجود و بقاء میں اس شہنشاہِ حقیقی کا محتاج ہے کہ وہ صرف بادشاہ ہی نہیں خالق و مالک اور موجد و صانع بھی ہے، اسی لئے اس کا ملک اور اقتدار کسی کا بخشا ہوا نہیں بلکہ خود اس کا اپنا ہے، ساتھ ہی وہ زوال و مغلوبیت اور محذورِ ماندگی سے پاک بھی ہے، کیوں کہ وہ قدوس و سلام بھی ہے، جس تک کسی نقص و عیب کی رسائی نہیں۔ پھر ملک پر اس کا یہ قبضہ عام اور تسلطِ تام ناقابلِ تسخیر بھی ہے، کسی غیر اور کسی دشمن کی مجال نہیں کہ اس کے ملک کا کوئی ذرہ اور چپہ اپنے ہاتھ میں لے سکے کہ جیسے اس کی ذات لاشریک لہ ہے، اس کی صفتِ ملوکیت بھی لاشریک لہ ہے، اس لئے ملک بلا شرکتِ غیرے صرف اُسی کے مضبوط اور طاقتور ہاتھوں کی پوری گرفت میں ہے:

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

برکت والی ہے وہ ذات کہ اُس کے ہاتھ میں ملک ہے۔ اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبْرُهُ تَكْبِيرًا.

اور نہ اس کا کوئی شریک سلطنت میں ہے اور نہ کمزوری کی وجہ سے اس کا کوئی مددگار ہے، اور اس کی

خوب بڑائیاں بیان کیجئے۔

پھر اس ملک کی اشرف ترین نوع اور قابل ترین رعیت (بنی نوع انسان) کے حق میں خصوصیت سے اپنی بادشاہت کا کھلا اعلان فرمایا تا کہ انسان جیسی قابل ترین نوع کو بھی ہر وقت اپنی غلامی پیش نظر رہے اور وہ کبھی بھی اس واحد شہنشاہی کے مقابلہ پر یا متوازی انداز میں یا ماتحتی کے ساتھ کسی درجہ میں بھی اپنی بادشاہی کا خواب نہ دیکھے۔ فرمایا:

مَلِكِ النَّاسِ ۝ إِلَهِ النَّاسِ .

آدمیوں کے بادشاہ، آدمیوں کے معبود۔

غرض تخت نشینی کے ساتھ ملکیت، ملوکیت، اقتدارِ اعلیٰ اور تمام اوصافِ ملوکانہ کی ملک میں منادی کر دی گئی ہے۔

حلفِ وفاداری اعیانِ ملک سے

ظاہر ہے کہ اعلانِ بادشاہت کے بعد بادشاہ اپنی شاہی پوزیشن کو خاص عنوان سے ظاہر کر کے اعیانِ ملک اور عوام سے وفاداری کا حلف لے لیتا ہے، جس میں وہ صاف لفظوں میں اقرار کرتے ہیں کہ ہم حضور کے سوا کسی کی حکومت نہیں مانیں گے۔ یہ سر اور پیشانی صرف جہاں پناہ ہی کے سامنے جھکے گی اور ہم سب حکومت کی خدمت بجالانے کے لئے کمر بستہ رہیں گے۔ حلف کے الفاظ متعین ہوتے ہیں، جو رعیت کو ادا کرنے پڑتے ہیں۔ سو آسمانی بادشاہت کی طرف سے بھی حلف کے الفاظ متعین کر کے حلفِ وفاداری لیا گیا ہے، سب سے پہلے عمائدِ ملک یعنی انبیاء کو حلف دلایا گیا کہ پیمانہ کرو اور وہی الفاظِ عہد و پیمان کے دوہراؤ جو ہم نے تجویز کر دیئے ہیں:

قُلِ اللَّهُ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي .

آپ کہہ دیجئے کہ میں تو اللہ ہی کی عبادت اس طرح کرتا ہوں کہ اپنی عبادت کو اُسی کے لئے خالص رکھتا ہوں۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ

الْمُسْلِمِينَ .

آپ کہہ دیجئے کہ مجھ کو حکم ہوا ہے کہ میں اللہ کی اس طرح عبادت کروں کہ عبادت اُسی کے لئے خالص رکھوں اور مجھ کو یہ حکم ہوا ہے کہ سب مسلمانوں میں اول میں ہوں۔

کہیں فرمایا گیا:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ.

کہہ دیجئے کہ وہ یعنی اللہ ایک ہے۔

پھر ایک عام عہد نامہ تجویز کر دیا گیا جو رعایا کے عام افراد اور ہر عاقل بالغ سے لیا جائے اور وہ یہ کہ ہر شخص برسرِ دربار یعنی نماز میں پانچ وقت دست بستہ حاضر ہو کر کہے:

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝

جو مالک ہیں روزِ جزا کے، ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں آپ ہی سے درخواستِ اعانت کرتے ہیں۔ گویا سورہ فاتحہ حلف نامہ ہے، جس میں بادشاہِ حقیقی کی ثناء و صفت کے بعد حلفِ وفاداری کے الفاظ دوہرائے جاتے ہیں اور جس کے آخر میں غیر مشتبہ الفاظ میں اس کا عہد کیا جاتا ہے کہ ہم سرکار اور سرکاری عمال کے ان نائبوں کے وفادار رہیں گے، جن کو بادشاہ نے اپنے انعامات سے نوازا ہے، یعنی انبیاء و صدیقین اور شہداء و صالحین۔ پھر ساتھ ہی اس کا بھی عہد کیا جاتا ہے کہ سرکار کے باغیوں اور دشمنوں کا کبھی ساتھ نہ دیں گے، جن کے لقب مغضوب اور ضال ہیں، جیسے یہود و نصاریٰ اور پھر دنیا کی تمام باطل پرست اقوام۔

حلفِ وفاداری عام اجزاءِ ملک سے

پھر ان اعیانِ مملکت اور عوام کے بعد عام اعضاءِ ملک سے خواہ وہ غیر ذی روح ہی ہوں حلفِ وفاداری اٹھوایا جاتا ہے، جس کے لئے انسانوں کی طرح مستقل قول و قرار کی ضرورت نہیں پڑتی صرف عملی نیاز مندی کافی ہوتی ہے۔ چنانچہ کائنات کے ہر ہر ذرہ کی جانب سے جو اس حکومت کی رعایا ہے، جھکنے اور اس کی وفاداری کے گن گانے کی خبر دی گئی، جو ان کے حق میں حلفِ اطاعت ہے، پہلے ان کے سر تسلیم خم کر دینے کا ذکر فرمایا گیا کہ کون ہے، جو اس کی عظمت و جلال کے سامنے سر جھکائے ہوئے نہیں ہے؟

أَفْغِيرِ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا
وَأَلَيْهِ يُرْجَعُونَ.

کیا پھر دینِ خداوندی کے سوا اور کسی طریقہ کو چاہتے ہیں؟ حالاں کہ حق تعالیٰ کے سامنے سب سر
افگندہ ہیں جتنے آسمانوں اور زمین میں ہیں خوشی سے اور بے اختیاری سے، اور سب خدا ہی کی طرف لوٹائے
جائیں گے۔

اسی طرح اُن کی وفاداریوں کے گن گانے اور اسی کی تحمید اور تسبیح میں مصروف رہنے کا ذکر فرمایا
جو درحقیقت ان اشیاءِ کائنات کی طرف سے ہر آن حلفِ وفاداری کی اسی طرح تجدید ہے جیسے
انسانوں کے لئے نماز میں یہ تجدیدِ حلف رکھی گئی ہے، جس سے ساری رعایائے کائنات کا زیرِ اقتدار
شاہی ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ ارشادِ قرآنی ہے:

يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ
الْحَكِيمِ.

سب چیزیں جو کچھ آسمانوں میں ہیں اور جو کچھ زمین میں ہیں اللہ کی پاکی بیان کرتی ہیں، جو کہ بادشاہ
ہے، پاک ہے، زبردست ہے، حکمت والا ہے۔
اور فرمایا:

كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَوَتَهُ وَتَسْبِيحَهُ.
سب کو اپنی اپنی دعاء و تسبیح معلوم ہے۔

آیتِ بالا میں الْمَلِكِ کے لفظ سے اللہ کی ملکیت اور ملوکیت کی شانوں کا تذکرہ کر کے تسبیح
کائنات کو اس سے جوڑنے سے اشارہ ہے کہ یہ تسبیح الہی درحقیقت اللہ کی شانِ بادشاہت اور اس کی
شانِ ملکیت کا حقِ وفاداری ادا کرنے کے لئے ہوتی ہے۔

آسمانی بادشاہت کا نصب العین

ربوبیت و ہدایت

اعلانِ بادشاہت کے بعد حکومت کی لائن میں اساسی اور ابتدائی چیز اُس کے نصب العین کا اعلان ہے، جس کے ارد گرد اس حکومت کے اعمال و اعمال گردش کرتے ہیں، کیوں کہ بلا نصب العین کی جدوجہد اور بغیر منزل مقصود کا سفر ظاہر ہے کہ نہ کوئی سنجیدہ جدوجہد ہے نہ کوئی معقول سفر، بلکہ اس کا نام فعلِ عبث ہوتا ہے، جس سے دنیا کی معمولی اور عارضی حکومتیں بھی بری ہیں چہ جائے کہ آسمانی حکومت جیسی حقیقی اور دائمی حکومت۔ ہاں مگر حکومتوں کے نصب العین مختلف ہوتے ہیں مثلاً کسی حکومت کا نصب العین محض جاہ و اقتدار ہوتا ہے اور کسی کا تکثیر مال اور جمع خزانے، کسی کا تعیش اور وسائلِ عیش کی فراہمی ہوتا ہے اور کسی کا تفریح نفس اور دادِ عیش و نشاط۔ کسی کا جوع الارض اور ہوسنا کی ہوتا ہے اور کسی کا اقوامِ عالم کو زیر کر کے غلام بنالینا۔ کسی کا جذبہ انتقام اور دل آزاری خلق اللہ ہوتا ہے اور کسی کا مخلصانہ طریق پر خدمتِ خلق اللہ۔

بہر حال جو بھی جس حکومت کا نصب العین قرار پا جاتا ہے، اسی کے محور پر اس حکومت کے تمام نظری اور عملی اقدامات گھومتے رہتے ہیں، تاکہ اسے حکومت کی پوری جدوجہد کے ساتھ زیادہ سے زیادہ حاصل کیا جاسکے۔ پس یہ ناممکن تھا کہ خدائی حکومت کا کوئی نصب العین نہ ہو جس کے ارد گرد اس حقیقی حکومت کے کاروبار گردش میں آئیں اور وہی نصب العین حکومت کی ساری نقل و حرکت کا محور ہو۔ سو ظاہر ہے کہ دنیا کی ساری حکومتوں میں کتنا ہی بلند نصب العین کیوں نہ ہو بادشاہ خود رعیت کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ جاہ یا مال یا تفریح و عیش خود اپنی ہی رعیت سے کسب کرتا ہے، رعیت اس کی بیخ و بنیاد ہوتی ہے، اگر رعیت نہ ہو یا قبضہ کی نہ ہو تو اس کی بادشاہی بھی قائم نہیں رہ سکتی، یا رہتی ہے تو کھوکھلی جڑوں کی بادشاہت ہوتی ہے، جس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

رعیت چو بیخند سلطان درخت درخت اے پسر باشد از بیخ سخت

یا اگر بادشاہ عیش و تفریح سے منھ موڑ کر خدمتِ خلق بھی کرتا ہے تو اس میں بھی اسے دنیوی نام یا اخروی انعام کی توقع ہوتی ہے، اس لئے کبھی بھی دنیوی سلطنت کا نصب العین باوجود اپنی اعلیٰ ترین بلندی کے بادشاہ کی غرض و احتیاج سے خالی نہیں ہوتا اور بہر صورت انسانی حکومتیں اغراض پر مبنی ہوتی ہیں خواہ وہ اغراضِ فاسدہ ہوں یا اغراضِ محمودہ۔

لیکن ظاہر ہے کہ خدا کی حکومت میں کسی غرض و احتیاج کا تصور بھی نہیں ہو سکتا، نہ وہ مخلوق کا محتاج ہے نہ غرض مند، جاہ و مال خود اسی کے خزانے سے اور اسی کے نام پر یعنی حق و عدل سے حاصل کیا جاتا ہے تو وہ ان چیزوں کا کیا محتاج ہو سکتا ہے اور یہ چیزیں اُس کے کسی فعل کی غرض و غایت کیا بن سکتی ہیں؟ جو خود اُسی کی در یوزہ گر ہیں۔

رہی عیش و تفریح سو اس سے بھی وہ بری و بالا ہے کہ یہ سب شہوانی اہواء ہیں اور اس کی بارگاہِ رفیع ان دنی اور خسیس امور سے پاک اور بالاتر ہے، سو وہ بھی اس کی حکمرانی کی غرض و غایت کیا بن سکتی ہیں؟ اب رہی خدمتِ خلق و رعیت سو وہ کسبِ کمال کے لئے ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ جو ذات بابرکات سارے ہی کمالات کا اپنی ذات سے مخزن اور منشا ہے اسے کسبِ کمال کی کب احتیاج ہو سکتی ہے کہ وہ اس کی سلطنت کی غرض و غایت قرار پائے؟ جب کہ خود کمالات ہی اپنے وجود میں اُس کے محتاج ہیں۔ اس لئے اُس کی حکومت میں کسی ادنیٰ یا اعلیٰ غرض کا شائبہ بھی نہیں ہو سکتا۔

بنا بریں اس کی سلطنت کا ایک ہی نصب العین ہو سکتا ہے اور وہ بادشاہ کی ذات کی نسبت سے تو اظہارِ صفات و کمالات ہے، اور رعیت یا خلائق کی نسبت سے تربیتِ خلق، تہذیبِ نفوس ہے۔ یعنی خود اپنے کمالات سے رعیت کی تکمیل کر کے ہر ایک کو اُس کی حدِ کمال پر پہنچا دینا۔ بالفاظِ دیگر خدائی حکومت کا نصب العین رعیت سے کسبِ کمال کرنا نہیں بلکہ رعیت کو خود اپنے سے کسبِ کمال کرانا ہے، تاکہ ہر چیز با کمال بن کر اپنے خلقی اور مخفی جوہر دکھلانے لگے اور ظہورِ حقائق سے خود یہ شے اور اُس کی ابناء جنس مستفید ہوں۔

پس خود رعیت کی تہذیب و تکمیل اور وہ بھی خزانہ شاہی سے اس آسمانی بادشاہت کا نصب العین ہے، جس کو جامع لفظوں میں ربوبیت و ہدایت سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ کسی چیز کو اُس کی

حدِ کمال پر پہنچانا ربوبیت کہلاتا ہے اور اس حصولِ کمال کی راہ پر ڈال دینا یا کم از کم کمال کی راہ دکھلانا ہدایت کہلاتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم نے جہاں اس بادشاہِ حقیقی کی ساری رعیت کی تخلیق اور پیدائش کا ذکر فرمایا ہے وہیں اس پیدائش کے بعد اُس کی تربیت و ہدایت کا بیک دم احسان بھی جتلا یا ہے، تاکہ تخلیق کی غرض و غایت خود رعیت کی بہبود واضح ہو، نہ کہ مالک الملک کا کوئی سود و بہبود۔

گویا اس بادشاہت میں یہ رعیت بسائی ہی اس لئے گئی ہے کہ اس کی ربوبیت و ہدایت کی جائے، تاکہ وہ بادشاہ سے کسبِ کمال کر کے قربِ شاہی حاصل کرے اور اسی طرح خود اُسی کی تکمیل ہو جائے۔ ارشادِ حق ہے:

رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى.

ہمارا رب وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کے مناسب بناوٹ عطا فرمائی۔

یہی نصب العینِ تشریعی حکومت کا بھی ارشاد فرمایا گیا ہے، جو انسانوں کے لئے مخصوص ہے۔ چنانچہ اس حکومت کے وزراء اور نائبانِ سلطنت یعنی انبیاء علیہم السلام کا کام ہی تربیتِ خلق اللہ اور ہدایت و ارشاد رکھا گیا ہے، تاکہ اس حکومت کی یہ مخصوص رعیت تعلیم یافتہ مہذب اور شائستہ بن جائے اور ملک آباد اور رعایا دل شاد رہے۔ ارشادِ حق ہے:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ

بِالْقِسْطِ.

ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلے کھلے احکام دے کر بھیجا اور ہم نے اُن کے ساتھ کتاب کو اور انصاف کرنے کو نازل کیا، تاکہ لوگ اعتدال پر قائم رہیں۔

اور اسی لئے سورہ فاتحہ میں حلفِ وفاداری کے الفاظ سکھلا کر ہدایت مانگنا بھی ساتھ ہی ساتھ سکھلایا گیا تاکہ وفاداری حکومت کی غرض و غایت خود اس رعیت ہی کی تکمیل و تربیت ثابت ہو جائے جو ہدایت سے ہوتی ہے۔ چنانچہ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِيَّاكَ نَسْتَعِينُ کے متصلاً بعد ہی فرمایا گیا:

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ.

بتلا دیجئے ہم کو راستہ سیدھا۔

حکومت کی سرکاری پالیسی

رحمتِ عامہ

مقصدِ حکومت متعین ہو جانے کے بعد روشِ کار اور حکمتِ عملی یعنی اندازِ حکمرانی اور مخفی منشاءِ حکومت کا مسئلہ آتا ہے جسے سرکاری پالیسی کہا جاتا ہے۔ پس جب کہ مقصدِ حکومت شاہی جود و کرم اور تربیت و تکمیلِ رعیت ٹھہرا تو قدرتی طور پر اس آسمانی بادشاہت کی حکمتِ عملی خود متعین ہو جاتی ہے کہ وہ رحمتِ عامہ اور شفقتِ تام کے سوا دوسری چیز نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ رعیت کو سب کچھ اپنے ہی خزانہ سے بلا معاوضہ دینا حتیٰ کہ انھیں ہستی اور وجود کی دولت بھی خود ہی بانٹنا، انھیں بقاء و استقرار بھی خود ہی دینا، ان کے لئے غذا اور دوا بھی خود ہی مہیا کرنا، انھیں ظرف و مکان اور مستقر بھی خود ہی عنایت فرمانا اور ان کی تدریجی تربیت کے لئے زمانی مسافت (زمانہ) بھی خود ہی پیدا فرمانا اور ان کی معنوی اور روحانی نشوونما بھی خود ہی بخشنا۔

غرض رعیت کو خود ہی بنانا، خود ہی ابھارنا، خود ہی ان کی بھلائی چاہنا، خود ہی انھیں باکمال بنانا، خود ہی کمال کے خزانے اُن کے لئے کھولنا اور باکمال بنا کر پھر خود ہی انھیں اپنے سے قریب کر کے مقربِ بادشاہی بنالینا رحمتِ واسعہ اور شفقتِ تامہ کے علاوہ اور کیا لقب پاسکتا ہے کہ بغیر اس رحمتِ عامہ اور شفقتِ تامہ کے یہ الطاف و عنایات ممکن نہیں۔

پس اس سے جہاں یہ واضح ہوتا ہے کہ بادشاہِ مطلق اپنی رعیت کا کسی درجہ میں بھی محتاج نہیں، سب چیزیں خود ہی رعیت کو عطاء فرماتا ہے، جس سے اُس کی بے غرضی اور غنائِ مطلق واضح ہے، جو کسی بادشاہ کے لئے ممکن نہیں، وہیں یہ بھی نمایاں ہو جاتا ہے کہ اس کے وفورِ رحمت اور شفقتِ بے انتہاء کی وجہ سے آسمانی بادشاہت کے ذرہ ذرہ میں رحمت ہی چھائی ہوئی ہے، ورنہ بلا رحمتِ عامہ یہ عطایا کیسے ہو سکتیں؟ اور بلا شفقتِ تامہ یہ ربوبیتِ عامہ کیسے ممکن تھی کہ ربوبیت، رحمت و شفقت ہی کا ایک اثر ہوتا ہے۔ اس لئے جہاں ربوبیت و ہدایتِ آسمانی بادشاہت کا نصب العین ٹھہرتے ہیں، رحمتِ عامہ اس بادشاہت کی سرکاری پالیسی قرار پائی۔ اسی لئے سورہ فاتحہ میں جو رعیت کے لئے تبعیت نامہ

یا حلف نامہ ہے، مالک الملک نے اپنی شانِ مالکیت کا اظہار فرماتے ہوئے صرف انھیں صفات کا ذکر فرمایا ہے جو حکومت کے نصب العین اور سرکاری پالیسی سے تعلق رکھتی ہیں۔

چنانچہ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ سے اولاً صفتِ ربوبیت کا ذکر فرمایا، جو حکومت کے نصب العین کا جزءِ اول ہے، اس کے بعد اِهْدِنَا سے صفتِ ہدایت کا ذکر فرمایا جو نصب العین کا جزءِ ثانی ہے اور درمیان میں صفتِ رحمت کو مبالغہ کے دو صیغوں کے ساتھ ذکر فرمایا، جو حکومت کی پالیسی ہے کہ ربوبیت بلا رحمت کے نہیں ہوتی اور چوں کہ رحمت کا ظہور بغیر سامانِ رحمت کی مالکیت کے نہیں ہوتا، اس لئے ذکرِ رحمت کے بعد مالکیت کا ذکر فرمایا۔ پس ربوبیت مقصدِ حکمرانی ہے، رحمت سرکاری پالیسی ہے اور مالکیت اُس کے ظہور کا ذریعہ اور وسیلہ ہے، اس لئے رحمت بیچ میں لائے اور ادھر ادھر اس کے مقاصد و وسائل کا ذکر فرمایا۔

بہر حال رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ اور اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ میں انھیں اوصافِ ملوکانہ کا ذکر ضروری سمجھایا، جو اس حکومت کے نصب العین اور سیاسی پالیسی کا سرچشمہ تھے۔ جس سے واضح طور پر نمایاں ہو گیا کہ اس سلطنت کا نصب العین ربوبیت و ہدایت ہے اور اس کی سرکاری پالیسی رحمت و عطف ہے۔ پس شفیق اور پرورش کنندہ حکومت کے نصب العین میں خود غرضی یا تشدد بے جا کا شائبہ تک بھی ناممکن تھا بلکہ اُس کی اساس غناءِ مطلق اور رحمتِ مطلقہ ہی ہو سکتی تھی۔

سرکاری پالیسی کی عمومیت و ہمہ گیری

اب ظاہر ہے کہ کسی حکومت کی سرکاری پالیسی رعایا پر رحمت اور شفقت ہو تو یہ بھی ایک قدرتی بات ہے کہ سلطنت جتنی بڑی اور جس حد تک مختلف اقلیموں اور مختلف المزاج اقوام میں پھیلی ہوئی ہوتی ہے اسی قدر یہ پالیسی وسیع بھی ہوتی ہے۔ یعنی اسی حد تک بادشاہ اور اس کی حکومت کے لئے وسیع الحوصلہ روادار اور مسامحت شعار ہونے کی ضرورت بھی ہوتی ہے، تاکہ اس کی نرمی اور مسامحت شعاری سے مختلف الطبائع اقوام اُس کے ساتھ بھی مربوط رہیں اور باہم بھی وابستہ رہیں اور اس طرح

نظامِ حکومت میں کوئی خلل واقع نہ ہو۔

اگر حکومتِ حکومتِ رحمت نہ ہو بلکہ حکومتِ جبر و تشدد یا قلیل الشفقت ہو تو نہ رعیت آپس میں مربوط رہ سکتی ہے اور نہ بادشاہ ہی سے جڑ سکتی ہے، اور اس بے ربطی اور بے اعتمادی کا نتیجہ یہی ہو سکتا ہے کہ ایسی حکومت کا نظام چند ہی دن میں درہم برہم ہو جائے، کیوں کہ رحمت کا خاصہ جامعیت اور وصل و ملاپ ہے، اور غضب و تشدد کا خاصہ قطع تعلق اور فصل ہے۔

ظاہر ہے کہ نظامِ اجتماعی بغیر جامعیت اور وصل کے باقی رہنا ناممکن ہے اور وصل بغیر غلبہٴ رحمت کے ناممکن ہے، اس لئے فطرت کا تقاضہ تھا کہ یہ لامحدود حکومتِ رحمت کے سوا کسی دوسری نوع کی نہ ہو۔ اب ظاہر ہے کہ مالک الملک کی حکومت سے کوئی حکومت بڑی اور طویل و عریض یا مساوی یا اس کے لگ بھگ بھی نہیں ہو سکتی کہ موت و حیات پر اس کی حکومت، غیب و شہود اس کے زیر نگیں، مجردات اور مادیات اُس کے زیر فرمان، اجسام و ارواح پر اس کی حکومت، قلوب و قوالب پر اُس کی سلطنت، افکار و جذبات پر اس کا قبضہ، اوہام و خیالات اور دلوں کی کھٹک پر اُس کا اقتدار و تسلط۔ غرض ظاہر و باطن کے ہر پہلو پر اُس کی اور صرف اُس کی حکمرانی پھیلی ہوئی ہے۔

پس یہ ناممکن تھا کہ اس کی حکومت کی پالیسی جبر و تشدد یا قہر و غضب یا رعیت میں باہم منافرت پھیلا کر تسلط قائم رکھنا ہو، ورنہ ایسی صورتوں میں اگر رعیت قوی ہوتی ہے تو بادشاہ کو ختم کر دیتی ہے اور اگر بادشاہ حاوی ہوتا ہے تو رعیت کا خاتمہ بول دیتا ہے اور راعی و رعایا میں بننا محال ہو جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہاں رعایا ضعیف اور مجبور اور بادشاہ قوی و متین ہے کہ اس سے آگے قوت والا کون ہے کہ کوئی اُس پر غالب آ سکتا، اس لئے نتیجہٴ قہر یہی نکل سکتا تھا کہ اس مخلوق اور رعیت کا کہیں پتہ نشان بھی نہ لگتا، لیکن جب کہ اس کی سلطنت باقی و لازوال ہے اور اس میں دوست و دشمن سب کو سب کچھ ہمہ وقت مل رہا ہے، تو یہ اس کی صاف دلیل ہے کہ اس کی حکومت غضب و قہر کی حکومت یا حکومتِ جبر و تشدد نہیں۔

رحمتِ عامہ کا التزام

بلکہ علی الاطلاق حکومتِ رحمت اور علی العموم حکومتِ رافت ہے۔ یعنی اس حکومت میں نہ صرف رحمت کی آمیزش ہی ہے بلکہ رحمت ہی رحمت ہر طرف چھائی ہوئی ہے، حتیٰ کہ غضب کا منشاء بھی رحمت ہی ہے کہ وہ بھی رعیت پر رعیت ہی کی مصالح و تربیت کے لئے کیا جاتا ہے۔ چنانچہ بارگاہِ الہی سے تقریراً و تحریراً اور قولاً و فعلاً صرف رحمت ہی رحمت کو سلطنت کی حکمت عملی باور کرایا گیا ہے، سب سے پہلے قولاً اس کا دعویٰ فرمایا گیا کہ ہم نے اپنے نفس کریم پر رحمت کو لازم کر لیا ہے۔

كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ.

تمہارے رب نے مہربانی فرمانا اپنے ذمہ مقرر کیا ہے۔

غلبہ رحمت

پھر اس کے ساتھ ہی عملاً حکومت کی پالیسی واضح فرمانے کے لئے خاص تختِ شاہی کے اوپر ایک عظیم تختی یہ لکھ کر بطور دستاویز کے پاس رکھ لی ہے کہ:

ان اللہ کتب کتاباً قبل ان یخلق الخلق ان رحمتی سبقت غضبی فہو

مکتوب عندہ فوق العرش.

بلاشبہ اللہ نے مخلوق کو پیدا کرنے سے پیشتر ایک دستاویز لکھ رکھی ہے کہ میری رحمت میرے غضب سے پہلے ہے اور اس پر غالب ہے۔ سو یہ کتبہ اس کے پاس عرش کے اوپر لکھا ہوا موجود ہے۔
گویا یہ سلطنت کا ایک معاہدہ ہے، جو اس نے اپنی رعایا کے ساتھ کیا ہے اور دستاویز کر دیا ہے۔

وسعتِ رحمت

اعلانِ حکومت کے بعد جب بادشاہِ حقیقی تختِ شاہی پر جلوہ فرما ہوا تو لباسِ رحمت پہن کر یعنی صفتِ رحمت کے ساتھ۔ جس کا اعلان اس طرح فرمایا کہ:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى.

وہ بڑی رحمت والا عرش پر قائم ہے۔

یہاں یہ نہیں فرمایا الجبار علی العرش یا القہار علی العرش جس سے واضح ہوا کہ حکومت کی پالیسی قہر و غضب اور تشدد نہیں بلکہ شفقت و عنایت ہے۔ اور پھر نہ صرف نفسِ رحمت بلکہ عظیم الشان اور بے انتہاء رحمت جیسا کہ لفظ رحمن سے ظاہر ہے، جو مبالغہ کا صیغہ ہے، یعنی راحم نہیں فرمایا بلکہ رحمن فرمایا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مالک الملک بہت بڑی رحمت کے ساتھ تختِ حکومت پر جلوہ فرما ہوا ہے۔ جس کے آثار اُس کے تمام قوانین و معاملات میں رچے ہوئے ہیں۔

پھر اس عظیم تختِ شاہی یعنی مستوائے رحمت کو جس سطح پر قائم فرمایا وہ آگ یا ہوا کی سطح نہیں، بلکہ پانی کی سطح ہے، جو خود رحمت ہی کی ایک صورتِ مثالی ہے جیسا کہ آگ غضب کی صورتِ مثالی ہے، گویا اگر صفتِ رحمت کو کوئی محسوس شکل دی جائے تو وہ پانی ہی کی شکل ہو سکتی ہے کہ وہی رحمت کی سی جامعیت اور وہی وصل و ملاپ کی شان پانی میں بھی ہے، کہ خود بھی اتنا ملا ہوا ہے کہ اسے کوئی لاٹھی وغیرہ سے پھاڑ نہیں سکتا اور پھر اس کے بغیر کوئی دوسری چیز کسی چیز سے پیوست اور ایک ذات نہیں ہو سکتی۔ اسی لئے پانی کو حیات فرمایا گیا کہ پراگندہ اجزاء کو جمع کر کے حی و قائم کر دینا پانی ہی کی وساطت سے ممکن ہے۔

ہاں اگر غضب و قہر کو کوئی محسوس صورت دی جائے تو وہ آگ ہو سکتی ہے کہ اس میں بھی وہی غضب کی سی تفریق اور تقطیع کی شان ہے کہ جمع شدہ اجزاء کا تار پود بکھیر کر انھیں فنا کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُس حکیم مطلق نے محلِ غضب و قہر تو نار کو قرار دیا اور اسے جہنم میں دھونکا کر عذاب و ہلاکت فرمایا جس میں شانِ اہلاک موجود ہے۔ اور محلِ رحمت پانی کو قرار دیا اور اسے منبعِ حیات فرمایا جس میں شانِ احیاء موجود ہے۔ اسی لئے اپنے عرشِ رحمت کو بھی پانی پر قائم کیا کہ وہ خود ہی رحمت ہی کی شان لئے ہوئے تھا۔

پس اس طرح گویا رحمتِ معنوی اور رحمتِ حسی دونوں ہی کو بابِ حکومت میں جمع کر کے دکھلادیا بلکہ اگر غور کیا جائے تو اس وسعتِ رحمت کو عرش پر پھیلایا اور عرش ساری کائنات پر محیط ہے کہ سارے

عالم اُس کے بطن میں آئے ہوئے ہیں۔ اس شکل اول کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رحمت ساری کائنات پر محیط ہے گویا تمام صفاتِ جمال میں حسی طور پر اسی ایک صفتِ رحمت کو یہ احاطہ عام حاصل ہے کہ وہ کائنات کے ذرہ ذرہ پر حاوی اور محیط ہے۔

پس غلبہ رحمت کا جو دعویٰ قول اور فعل سے فرمایا گیا تھا اس کا ثبوت قیامِ عرش کی اس ہیئتِ کذائی سے بھی دے دیا گیا ہے، پھر اس پر بھی بس نہیں کی گئی، اس رحمت کے گھرے ہوئے عرش کے نیچے مالک الملک نے جو سب سے بڑا شاہی خزانہ جمع فرمایا وہ بھی رحمت ہی کا ہے، چنانچہ بنصِ حدیثِ تختِ سلطنت بچھا کر اُس عرش کے نیچے سو رحمتیں پیدا فرمائیں جن میں سے ایک کو تو دنیا میں اتارا اس کے ذریعہ خود بھی رعایا پر رحمت کی اور انسانوں اور جانوروں تک میں اپنے بچوں کے اوپر اُسی رحمت سے شفقت کے جذبات بھر دیئے، جس سے ماں باپ اولاد پر رحم کھاتے ہیں۔ گویا اس ایک رحمت کو خود بھی استعمال کیا اور رعایا سے بھی استعمال کرایا اور ننانوے رحمتیں عرش کے نیچے بطور مخفی خزانے کے جمع رکھیں، تاکہ اس وقت استعمال میں آئیں جب کہ یومِ جزاء میں مبتلائے آفات بندے رحمت کے زیادہ سے زیادہ طلب گار اور محتاج ہوں گے۔

اس لئے اب صورتِ حال یہ ہو گئی کہ عرشِ عظیم یعنی تختِ شاہی پر تو خود بادشاہ لباسِ رحمت پہن کر بیٹھا جو رحمانیت کا مفہوم ہے، ساتھ ہی تاج بھی پہنا تو رحمت کا لوحِ رحمت حاصل ہے، پھر اپنے نفس کے اوپر لازم کیا تو رحمت کو جو کتبِ رَبُّکُمْ عَلٰی نَفْسِہِ الرَّحْمَۃُ کا مفہوم ہے، پھر تختِ شاہی کو قائم بھی کیا تو رحمت ہی کی صورتِ مثالی یعنی پانی پر، جو حاصل ہے وَ کَانَ عَرْشُہُ عَلٰی الْمَآءِ کا، پھر اس تخت کے نیچے خزانہ بھی جمع کیا تو سو رحمتوں کا جن میں سے ایک ہی رحمت سارے عالمِ کائنات پر چھا گئی، جو حاصلِ حدیثِ مائةِ رحمة کا۔ پھر باقی ننانوے رحمتوں کے استعمال کا وعدہ بھی کیا تو وہ بھی رعایا ہی کے لئے اور وہ بھی اس کے آڑے وقت میں۔

پس رحمت کائنات کے اوپر بھی ہے اور نیچے بھی، ماضی میں بھی چھائی ہوئی ہے اور مستقبل میں بھی، مکانات بھی غالب اور سابق ہے اور زمانا بھی۔ گویا غضب و تشدد کا بیج ہی نہیں، اور اگر حسبِ ضرورت تشدد بھی فرمایا جیسا کہ سلطنت کے لئے لازم ہے تو وہ بھی شفاءِ غیظ کے لئے نہیں کہ ذاتِ

باری میں یہ متصور ہی نہیں، بلکہ رعایا ہی کی مصلحت اور خیر کے لئے جو خود رحمت ہے۔ تو غضب کا منشاء بھی رحمت ہی نکل آیا۔ اس لئے پوری قلمرو شاہی کی ہر سمت، ہر جہت، ہر مکان، ہر زمان، ہر نسبت اور ہر حیثیت میں رحمت ہی رحمت کا غلبہ نکلتا ہے۔ گویا وہ غلبہ رحمت حساً و معناً کر دکھایا جس کا تحریری اور تقریری وعدہ فرمایا تھا اور اسے عرش کے اوپر دستاویز کر دیا تھا کہ:

ان رحمتی سبقت غضبی۔

میری رحمت میرے غضب سے پہلے ہے۔

بہر حال ایک ہمہ گیر اور لامحدود سلطنت کی پالیسی ایسی ہی ہمہ گیر ہونی چاہئے تھی جو ساری رعایا اور اس کے تمام اغراض و احوال کو اپنی لپیٹ میں لئے ہوئے ہو اور وہ رحمت کے سوا دوسری نہ تھی، اس لئے سلطانِ حقیقی نے اپنی آسمانی بادشاہت کے لئے سرکاری پالیسی اور نظامِ سلطنت کے لئے حکمتِ عملی رحمتِ عامہ کو قرار دیا ہے، جس پر اس کے مربیانہ کاروبار چل رہے ہیں۔ فسبحان من جلت قدرته و سبقت رحمته علی غضبه فی خلقه۔

حکومت کے لئے رجالِ کار کا انتخاب اور تقسیمِ عہدہ جات

بہر حال یہاں تک اعلانِ بادشاہت، اعلانِ مقصدِ حکومت، اعلانِ حکمتِ عملی (پالیسی) جیسی مہماتِ سلطنت کی تفصیل ذکر کی گئی ہیں۔ ان نظری مقاصد کے بعد سب سے اہم مسئلہ رجالِ کار کا انتخاب اور حکومت کے لئے عمالِ حکومت کے چناؤ کا ہے، جو بادشاہ کے دست و بازو بن کر کام کریں اور حکومت کے مقاصد اور پالیسی کو بروئے کار لائیں۔

مجلسِ ندماء و مصاحبین

اس سلسلہ میں بادشاہ سب سے پہلے اپنے مخصوص وفاداروں اور معتمد علیہ اشخاص کی ایک پرائیوٹ مجلس ترتیب دیتا ہے، جس میں خاص مقرب اور رازدار داخل کیے جاتے ہیں، جس کو مجلسِ ندماء و مصاحبین کہتے ہیں۔ اس مجلس کے اراکین سے بادشاہ بے تکلف ہوتا ہے، ان پر اپنے بہت

سے نجی اور خانگی راز بھی آشکارا کرتا ہے، وہاں رعایا کے لوگوں کے تذکرے بھی آتے ہیں اور اشخاص پر گفتگوئیں بھی ہوتی ہیں، جو عام رعایا کے سامنے نہیں کی جاتیں۔

اس بادشاہِ حق کی بارگاہ کے مصاحبین ملائکہ مقربین اور ابرارِ بنی آدم ہیں، جن پر کائنات کے اسرار منکشف ہوتے ہیں۔ وہ سرکاری اور نظامِ حکومت کے کتنے ہی حقائق اور قانون کے کتنے ہی پہلوؤں پر مطلع ہوتے ہیں جن پر رعایا کے دوسرے افراد مطلع نہیں ہو سکتے:

كَلَّا اِنَّ كِتَابَ الْاَبْرَارِ لَفِي عَلِيْن ۝ وَمَا اَذْرٰكَ مَا عَلِيُوْنَ ۝ كِتَابٌ مَّرْقُوْمٌ ۝
يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُوْنَ.

ہرگز ایسا نہیں نیک لوگوں کا نامہ عملِ علیین میں رہے گا اور آپ کو کچھ معلوم ہے کہ علیین میں رکھا ہوا نامہ عمل کیا چیز ہے؟ وہ ایک نشان کیا ہوا دفتر ہے، جس کو مقرب فرشتے دیکھتے ہیں۔

نداء و مصاحبین کی نجی گفتگوئیں اور تذکرے

اس بے تکلف مجلسِ خاص میں ان اشخاص کے تذکرے بھی آتے ہیں جو اپنے بادشاہ کے عام وفادار اور یاد کنندہ ہیں، اور ان کی خدمات کا اعتراف کر کے ان کے لئے حوصلہ افزائی کے کلمات سر مجلس اور خاص خلوتوں میں کہے جاتے ہیں، تاکہ کائنات پر ان کا مرتبہ آشکارا ہو جائے:

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:

يقول اللہ تعالیٰ انا عند ظن عبدی لی وانا معہ اذا ذکرنی فان ذکرنی فی

نفسہ ذکرته فی نفسی وان ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر منہ .

(مشکوٰۃ باب ذکر اللہ ص ۱۹۶)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حق تعالیٰ فرماتے

ہیں کہ میں بندہ کے گمان کے ساتھ ہوں، جو اس نے میرے ساتھ قائم کیا ہوا ہے، اور میں بندہ کے ساتھ

ہوں جب وہ مجھے یاد کرے۔ سو جب وہ مجھے خلوت میں یاد کرتا ہے تو میں بھی اسے خلوت میں یاد کرتا ہوں

اور وہ جب مجھے جلوت میں یاد کرتا ہے، تو میں اس سے بہتر جلوت اور جماعت (جماعتِ ملائکہ) میں اس کو

یاد کرتا ہوں۔

تقسیم مناصب و عہدہ جات

پھر انہی مقربین اور حاضر باش مجلسی افراد میں سے بادشاہ مختلف قسم کے ملکی انتظامات کے لئے ایک کابینہ وزارت بناتا ہے اور قلمدان وزارت ان کے ہاتھ میں دے کر ملک اور اہل ملک کی مختلف خدمات ان سے متعلق کی جاتی ہیں۔ انھیں سلطنت کے بہت سے رازوں اور مخفی اسرار پر مطلع کیا جاتا ہے اور بہت سی ایسی مخفی طاقتیں دی جاتی ہیں جن تک کسی کی رسائی نہیں ہوتی، تاکہ وہ ان کے حق میں اعتمادِ شاہی اور تقرب کی علامت ہوں۔

وزراءِ شاہی

سو آسمانی بادشاہت میں ان مقربانِ بارگاہ میں سے منصبِ وزارت و نیابت پر فائز ہونے والے افراد حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں، جو بمنزلہ وزراءِ سلطنت کے ہیں، جن کو علم کامل کے ساتھ معجزات و خوارق بھی بطور علامت اور دلیل نبوت کے دیئے جاتے ہیں۔ یہ ناسبانِ الہی اپنے اپنے درجے اور مرتبے کے لحاظ سے اپنے مقامات پر مقیم ہیں، ان کا جو رتبہ زمین میں ہوتا ہے اس سے کہیں زیادہ عالم غیب اور آسمانوں میں ان کے بلند مقامات بنائے جاتے ہیں، جن پر وہ فائز رہتے ہیں، اور موقع بموقع انھیں شاہی ہم کلامی کا شرف ملتا رہتا ہے۔

محلِ سرائے شاہی یعنی عرشِ عظیم کے سایہ میں ان کے کوٹھی اور بنگلے اور قصر واقع ہیں، جو شبِ معراج میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ کرائے گئے۔ چنانچہ انس بن مالک کی مفصل روایت میں ان مقربانِ الہی کے مقامات اور فرقِ مراتب کا تذکرہ فرمایا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت آدم کو آسمانِ دنیا پر، حضرت یحییٰ و عیسیٰ علیہما السلام کو دوسرے آسمان پر، حضرت یوسف علیہ السلام کو تیسرے آسمان پر، حضرت ادریس علیہ السلام کو چوتھے آسمان پر، حضرت ہارون علیہ السلام کو پانچویں آسمان پر، حضرت موسیٰ علیہ السلام کو چھٹے آسمان پر اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ساتویں آسمان پر دیکھا، جو ان کے مقامات ہیں۔ گویا یہ جس طرح حسی طور پر آسمانوں میں مافوق اور ماتحت

درجات میں ہیں اُسی طرح اُن کے روحانی مقاماتِ قرب بھی متفاوت ہیں۔ پھر انہیں مقامات میں ان وزراءِ شاہی کی کوٹھیاں بھی ہیں، چنانچہ بعض احادیث میں ان محلات کی طرف اشارہ ہے۔ حدیث انس ہی میں ایک دوسری سند سے مروی ہے کہ حضور علیہ السلام حضرت آدم کو دونہروں کے پاس دیکھتے ہوئے گزرے تو اس سلسلہ کا ایک عظیم الشان محل دیکھا۔

ثم مضى به فى السماء فاذا هو بنهر اخر عليه قصر من لؤلؤ وزبرجد
فضرب بیده فاذا هو مسك اذخر فقال ما هذا يا جبریل قال هذا الكوثر الذى
هیالك ربك. (ابن کثیر جلد ۵ ص ۱۰۷)

پھر آسمان میں گزرتے گئے تو ایک نہر اور نظر پڑی جس پر موتی اور زبرجد کا ایک محل بنا ہوا تھا، اسے آپ نے ہاتھ سے چھوا تو اس سے مشک خالص کی خوشبو مہک اٹھی۔ فرمایا یہ کیا مقام ہے اے جبرائیل؟ انھوں نے عرض کیا کہ یہ کوثر ہے، جو اللہ تعالیٰ نے آپ کے لئے مہیا کیا ہے۔

وزیرِ اعظم

پھر ان وزراء میں ایک وزیرِ اعظم چنا جاتا ہے، جو پوری حکومت اور تمام ملک میں سب سے زیادہ با اقتدار ہوتا ہے اور سارے ہی وزراء اس کے ماتحت ہوتے ہیں۔ جماعتِ انبیاء میں حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ وزیرِ اعظم یا صدرِ اعظم کے ہیں، جن کے بارے میں سارے انبیاء علیہم السلام سے تعاون کا عہد و میثاق لیا گیا، پھر چوں کہ وزیرِ اعظم کے متعلق سلطنت کے کتنے ہی راز ایسے بھی ہوتے ہیں جو سوائے وزیرِ اعظم کے کسی مصاحب اور مقربِ خاص پر بھی نہیں کھولے جاتے کہ ان کا تعلق صرف اسی کی وزارت سے ہوتا ہے، اس لئے وزیرِ اعظم کو خلوتِ خاص میں ملاقات کے ایسے موقعے دیئے جاتے ہیں جہاں کسی دوسرے کا گزر نہ ہو۔ سو آپ کے لئے بھی تخلیہٴ خاص کا یہ مخصوص موقع مہیا کیا گیا۔ ارشادِ نبوی ہے:

لی مع اللہ وقت لا یسعه ملک مقرب ولا نبی مرسل.

میرے لئے (قربِ خاص اور خلوتِ خاص کے) ایسے اوقات بھی ہیں کہ ان میں نہ کسی مقرب فرشتے کے آنے کی گنجائش ہے نہ کسی نبی مرسل کی۔

اس صدارتِ عظمیٰ کے ظاہر کرنے کے لئے دنیا میں آپ کو سیادتِ عامہ دی گئی، آپ کے دین کو عالمگیر بنا دیا گیا اور دورۂ محمدی میں کل عالم کو آپ کی امتِ دعوت قرار دیا گیا۔ اُدھر یومِ قیامت میں آپ کو شفاعتِ کبریٰ کا منصب دیا جائے گا، لواءِ الحمد عطا ہوگا، جس کے نیچے سارے انبیاء و اولیاء ہوں گے، جو آپ کے سوا کسی کو نہیں ملے گا۔

اس یومِ جلال میں آپ ہی کو ہم کلامی الہی، مدحِ سرائی حق اور شاہی منقبت گوئی کا موقعہ دیا جائے گا، جب کہ سب مقربین خائف اور ساکت و صامت ہوں گے۔ بہر حال جو ایک وزیرِ اعظم اور مقربِ خاص کی شان ہوتی ہے وہ آپ کی ہوگی اور ایسے وقت اور ایسی جگہ میں اس کو نمایاں تر کیا جائے گا کہ اولین و آخرین سب اس کا مشاہدہ کر سکیں، یعنی یومِ قیامت میں۔

وزارتِ داخلہ و خارجہ

پھر جیسا کہ وزیرِ اعظم کے ماتحت مختلف وزراء کی ایک کینٹ ہوتی ہے، جس میں ماتحت حکومتوں کے لئے وزیرِ نامزد ہوتے ہیں، جو اپنی اپنی متعلقہ حکومتوں کے بارے میں وزیرِ اعظم سے احکام حاصل کرتے ہیں۔ ایسے ہی اس مقدس صدرِ اعظم حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے ماتحت وزراء رکھے گئے ہیں، جن میں بعض سماویات کے وزیر تھے اور بعض ارضیات کے، گویا زمینی وزراء سے وزارتِ داخلہ بنی اور سماوی وزراء سے وزارتِ خارجہ۔ ارشادِ نبوی ہے:

ابوبکر وعمر و وزیرای فی الدنیا وجبریل ومیکائیل وزیرای فی السماء.

(الریاض النضرۃ لابن عبدالبر)

ابوبکر اور عمر میرے وزیر ہیں دنیا میں اور جبرائیل اور میکائیل میرے وزیر ہیں آسمان میں۔

اس سے وزیرِ اعظم کی افضلیت تمام وزراء پر ثابت ہوتی ہے خواہ وہ وزراء سماوی یعنی ملائکہ ہوں یا وزراء ارضی یعنی صحابہؓ نبوی۔

عمومی وزارتیں

ان خصوصی وزارتوں کے سواء جو مخصوص شعبہ ہائے حکومت کی ذمہ دار تھیں ایسی عمومی اور ہمہ گیر وزارتیں بھی ترتیب دی گئیں جن کا تعلق رعایا کی عام بہبود و فلاح، ان کی صحیح تربیت اور ان میں شائستگی پیدا کرنے کے عمومی وسائل و ذرائع پر مشتمل ہوں، بالخصوص رعایا کے اعلیٰ ترین طبقات اور ان میں بھی خصوصیت سے انسان جس کے لئے یہ سارا کارخانہ قائم کیا گیا ہے، زیادہ مستحق تھا کہ اس کی حفاظت جان و مال، اس کی عام فلاح و بہبود اور اس کی نوعی ترقیات وغیرہ کا سامان کیا جائے، تو حکومتِ الہی نے اُس کا بے نظیر نقشہ قائم کرنے کے لئے اصولاً چار وزارتوں کی تشکیل فرمائی جن کی تفصیل یوں سمجھئے۔

آسمانی بادشاہت کی چار اہم وزارتیں

انسان میں دو جزو تھے ایک جسم اور ایک روح، اور دونوں کی تربیت ضروری تھی، روح کی تربیت علم و معرفت سے ہوتی تھی اور بدن کی آب و دانہ سے، اس لئے سلطنتِ الہی نے دو محکمے یا دو وزارتیں قائم فرمائیں، ایک وزارتِ ارشاد و تعلیم اور ایک وزارتِ غذا و ارزاق۔ پھر اسی طرح انسان میں دو مادے جبلی طور پر اور بھی تھے ایک غفلت جس کا منشا باہ پسندی ہے اور ایک بغاوت جس کا منشا جاہ پسندی ہے۔ اس لئے دو محکمے یا دو وزارتیں اور قائم فرمائیں ایک وزارتِ تذکیر و اشاعت جس سے انسان کی غفلت ٹوٹتی رہے اور ایک وزارتِ زجر و سیاست جس سے انسان کی نخوت اور بغاوت ٹوٹتی رہے۔

وزیرِ تعلیم جبرائیل علیہ السلام مقرر ہوئے جو انسانوں پر ربانی علوم و ہدایت لے کر آئیں، جس سے مخلوق یعنی رعیتِ بادشاہی اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی شائستہ بنانے کے لئے مختلف مضامین تدبیر منزل، تہذیبِ نفس، سیاستِ مدون وغیرہ کی تعلیم حاصل کرتی رہے اور مہذب بن کر دربارِ شاہی تک رسائی پانے کے قابل ہو جائے۔

پھر جیسے حکومت اپنے مقرر کردہ نصاب میں بادشاہ کی عظمت و محبت کے جذبات پیدا کرتی ہے، اسی طرح اس تعلیمِ جبریلی کا اساسی مقصد بھی یہی ہے کہ مالک الملک کی محبت کو رعیت کے دلوں میں راسخ کیا جائے اور ہر وقت اس کی وفاداری کے گیت گائے جائیں۔ اسی لئے حدیثِ جبریل میں حضرت جبریل کو معلمِ دین فرمایا گیا ہے اور وہی ہر پیغمبر کے پاس آسمان کی مختلف کتابیں اور علوم لے کر نازل ہوتے رہے ہیں کہ یہ محکمہ تعلیم انہی کے سپرد ہے، حتیٰ کہ آسمان کے فرشتے بھی وحیِ الہی کے بارے میں انہی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ جبریل کا وزیرِ تعلیم اور صاحبِ وحی ہونا مشہور احادیث سے ظاہر ہے۔

چنانچہ جب حضرت جبریل علیہ السلام اول بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ظاہر ہوئے اور وحی لائے تو نصرانی ورقہ ابن نوفل نے کہا تھا جو روایت عائشہ میں منقول ہے اور صحیح بخاری میں موجود ہے:

هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ مُوسَىٰ.

یہی وہ ناموس ہے جسے اللہ نے موسیٰ پر نازل فرمایا تھا۔

اور جب کہ جبریل کی آمد و رفت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس شروع ہو گئی تو مشہور حدیث جبریل میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں معلمِ دین فرمایا ہے۔ ارشادِ نبوی ہے:

هَذَا جِبْرِيلُ اِتَاكُمْ يَعْلَمُكُمْ دِينَكُمْ. (مشکوٰۃ)

یہ جبرائیل ہیں تمہارے پاس آتے ہیں تاکہ تمہیں تمہارا دین سکھلا جائیں۔

وزیرِ تعلیم کے کارکن اور ان کی حیثیت

تعلیمِ قانون کی اہمیت و عظمت

پھر قانون پڑھنے والے طلبہ کی اہمیت خود حکومتِ الہی کو جس قدر ہے اس کی حقیقت اس سے واضح ہے کہ طلبہ کی حوصلہ افزائی کے لئے قانون کو خوب محنت سے پڑھیں اور سیکھیں اور چلیں۔ حضرت ابوالدرداء کی روایت میں ارشادِ نبوی منقول ہے:

وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا بما يضع. (البداية ص ۵۴/۱)
اور ملائکہ علیہم السلام طالب علم کے سامنے اپنے بازو جھکا دیتے ہیں اس کے عمل (طالب علمی) سے
خوش ہو کر یعنی تواضع سے پیش آتے ہیں۔

وزارتِ خوراک و آرزاق

ہاں پھر وزیرِ زراعت حضرت میکائیل علیہ السلام مقرر ہوئے جو نباتات کے ابھارنے اور
بارشوں کے ذمہ دار ہیں۔ جن کا کام یہ ہے کہ بادلوں کی آب پاشی سے کھیتی کی امداد کریں اور زمینوں
کو تقویت دیں جیسے حکومتیں اور زمینداریاں زمینوں کو قوت پہنچانے کیلئے کھاد وغیرہ دیتے ہیں۔ میکائیل
بھی ایسا ہی کریں تاکہ رعیت مرفہ الحال ہو کر اپنے اپنے کاروبار میں لگے۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ
عنہ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام سے پوچھا کہ:

وعلى اى شىء ميكائيل؟ قال على القطر والنبات. (مشکوۃ)

کہ میکائیل کس خدمت پر مقرر ہیں، فرمایا کہ بارشوں اور نباتات پر۔

وزیرِ غذا کے وسائلِ کار

پس اس زمین سے تو ہر قسم کے آرزاق نکالے گئے اور ہر قسم کی نعمتیں مہیا کی گئیں اور آسمان سے
ہر قسم کے علوم و معارف اتارے گئے۔ اول الذکر نعمتوں سے انسان کی جسمانی زندگی ہے اور ثانی
الذکر نعمت سے انسان کی روحانی زندگی ہے۔ اگر جبرئیل اس شاہی رعایا کو علمی امداد نہ پہنچائیں تو
رعیت میں نہ شائستگی باقی رہے نہ انسانیت، اور اگر میکائیل اسے مادی امداد نہ پہنچائیں تو نہ انسان میں
زندگی باقی رہے نہ حواس و قویٰ۔

پس اگر یہ پہنچایا ہوا علم انسان میں باقی نہ رہے تو انسان اپنی اختراع سے لاکھ تدبیریں کرے
اپنی انسانیت کو برقرار نہیں رکھ سکتا، چنانچہ جب انسانی بغاوت کے سبب اسے سزا دینی مقصود ہوتی
ہے، تو کبھی تو یہ علمی امداد بند کر لی جاتی ہے اور انسان جہالت کی تاریکیوں میں ہرنا کر دنی حرکت کرتا
ہے یہاں تک کہ پھر اس وزارتِ تعلیم کے ذریعہ سے اُس پر عذاب مسلط کیا جاتا ہے۔ کبھی طبعی

اسباب کے ماتحت اور بعض اوقات خارقِ عادت طرز میں اسے ہلاک کر دیا جاتا ہے اور کبھی رعیت میں ناشکری اور کفرانِ نعمت کے آثار نمایاں ہونے پر یہ مادی امداد بند کر لی جاتی ہے اور وزارتِ زراعت کے ذریعہ اسے سزا دی جاتی ہے۔ آسمان سے آبِ پاشی روک دی جاتی ہے اور زمین سے قوتِ انبات سلب کر لی جاتی ہے، جس سے وہ بیج کو بھی سوخت کر ڈالتی ہے، قحط پڑ جاتا ہے، گرانیاں بڑھ جاتی ہیں، لوگ فاقوں سے مرنے لگتے ہیں اور اس وقت تمام انسانی مساعی بے کار ہو جاتی ہیں اور وزیرِ زراعت اُس وقت تک ان سخت احکام کو واپس نہیں لیتے جب تک کہ رعایا حلفِ وفاداری کی دوبارہ تجدید نہ کرے اور بغاوت سے تائب نہ ہو جائے۔

پس جبرئیل وزیرِ تعلیمات ہیں، جن سے روحانی شائستگی کا تعلق ہے اور میکائیل وزیرِ زراعت ہیں جن سے جسمانی تربیت کا تعلق ہے۔ جبرئیل اگر روح کو آسمانی امداد نہ پہنچائیں تو انسان میں شائستگی اور انسانیت نہیں آسکتی اور میکائیل اگر بدن کو زمینی امداد نہ دیں تو انسان کی عنصری زندگی برقرار نہیں رہ سکتی۔

وزارتِ تعلیم اور وزارتِ غذا کی خصوصی پشت پناہی

چوں کہ یہی وزارتیں بنیادی وزارتیں ہیں اور یہی دو وزیر بڑے تھے، جن کے ماتحت بڑے بڑے مرکزی محکمے رکھے ہیں، اس لئے مالکِ الملک کی طرف سے خصوصیت کے ساتھ ان کی غیر معمولی حمایت کی گئی اور اعلان کر دیا گیا کہ جو بھی ان سے برسرِ پُر خاش ہوگا وہ حکومت کا باغی کہلائے گا، کیوں کہ وہ ان سے پُر خاش رکھ کر گویا رعیت کے روحانی اور مادی دونوں نظاموں کو درہم برہم کرنا چاہتا ہے۔ ارشادِ قرآنی ہے:

مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ

لِلْكَافِرِينَ.

جو شخص خدا کا دشمن ہو اور فرشتوں کا اور پیغمبروں کا اور جبرئیل اور میکائیل کا، تو اللہ تعالیٰ دشمن ہے ایسے

کافروں کا۔

وزارتِ جبر و سیاست

اس کے بعد قدرتی طور پر رعیت کی دیکھ بھال اور جانچ پڑتال کا درجہ آتا ہے کہ آیا رعایا میں اطاعت کے جذبات کام کر رہے ہیں یا بغاوت کے جراثیم پھل گئے ہیں؟ عمالِ حکومت (ملائیکہ) سے رعیت کے روابط قائم ہیں یا دشمنانِ حکومت (شیاطین) سے ساز باز ہو گیا ہے؟ پھر اگر اطاعت شعاری ہے تو ایسی رعایا قابلِ امداد و نصرت ہے، اور اگر ایسی نہیں ہے تو قابلِ تعزیر و سرزنش ہے۔

اس لئے ایک تیسری وزارت بسلسلہٴ سیاست قائم کی گئی جو نصرت و عقوبت اور دیکھ بھال کا کام انجام دے، اس محکمہ کے ذمہ دار حضرت اسرافیل صاحب الصور ہیں۔ گویا سابقہ دو محکمے سول کے تھے اور یہ ملٹری کا ہے، البتہ سیاسی لائن میں پہنچ کر تمام محکمے ملٹری کے زیر اثر دے دیئے جاتے ہیں، کیوں کہ حکومت کی قوت وزیرِ سیاسیات ہی کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے، تعلیم و تربیت سے صرف بادشاہ کا کمال ظاہر ہوتا ہے، قوت نہیں کھلتی، اور حکومت نام قوت ہی کا ہے اور یہ قوت محکمہٴ سیاست سے نمایاں ہوتی ہے، اس لئے تمام محکمے حقیقتاً وزیرِ سیاسیات کے ہی ماتحت ہوتے ہیں اور اُس کے اشاروں پر چلتے ہیں، حتیٰ کہ دوسرے وزراء بھی گویا بلحاظِ منصب وزیرِ سیاسیات سے بالاتر بھی ہوں مگر اُس وزیر سے مرعوب ضرور ہوتے ہیں، جس کے ہاتھ میں ملک کا فوجی نظام ہوتا ہے۔ یہ وزیرِ عسکریت حضرت اسرافیل علیہ السلام صاحب الصور ہیں۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جب اسرافیل آئے ہیں تو آپ نے جبریل سے اسرافیل کی نسبت فرمایا:

فقلت یا جبریل قد كنت اردت ان اسئلك عن هذا فرأيت من حالك ما

شغلني عن المسئلة فمن هذا يا جبریل؟ فقال هذا اسرافیل علیہ السلام خلقه

اللہ يوم خلقه بين يديه صافاً قدميه لا يرفع طرفه بينه وبين الرب سبعون نوراً

ما منها من نور يكاد ينومنه الا احترق بين يديه لوح فاذا اذن اللہ فی شيء من

السماء او فی الارض ارتفع ذالك اللوح فضرِب جبهة فينظر فان كان من

عملی امرنی بہ وان کان عمل میکائیل امرہ بہ وان کان من عمل ملک الموت امرہ بہ۔ (البدایہ ص ۴۶ ج ۱)

میں نے کہا اے جبریل! میں ارادہ کر رہا تھا کہ تم سے اس فرشتے (اسرافیل) کی بابت دریافت کروں، مگر میں تمہارے مرعوب ہونے کی حالت دیکھ کر سوال سے رک گیا۔ اب جب کہ وہ فرشتہ جاچکا ہے تو پوچھتا ہوں کہ یہ کون فرشتہ تھا؟ (جس سے تم بھی لرز رہے تھے، حالاں کہ تم تمام ملائکہ میں افضل ترین اور بالادست ہو) جبریل نے کہا کہ یہ اسرافیل تھے۔ انھیں خدا نے جس دن پیدا کیا تو اس شان سے پیدا کیا کہ وہ قدموں کو سیدھا کیے ہوئے تھے پلک تک نہ جھپکاتے تھے اُن کے اور اللہ کے درمیان جلال کے ستر نور تھے ان میں سے کوئی نور بھی ایسا نہ تھا کہ قریب ہونے والے کو پھونک نہ دے۔ ان کے سامنے ایک تختی (یادداشت) رہتی ہے، جب اللہ تعالیٰ زمین و آسمان میں کسی چیز کی اجازت دیتے ہیں تو یہ لوح بلند ہو کر ان کی پیشانی سے لگ جاتی ہے اور وہ دیکھتے ہیں۔ پس اگر کام میرے (جبریل) سے متعلق ہوتا ہے تو مجھے حکم دیتے ہیں اور اگر میکائیل سے متعلق ہوتا ہے تو انھیں حکم دیتے ہیں اور اگر ملک الموت کے عمل سے متعلق ہوتا ہے تو انھیں حکم دیتے ہیں۔

اس سے واضح ہے کہ محکمہ تعلیم اور محکمہ غذاء اس محکمہ سیاسیات کے زیر اثر رکھا گیا ہے، کیوں کہ یہ شعبے محض اخلاقی ہیں اور محض اخلاقیات سے طاقتور نظام قائم نہیں ہو سکتا۔ پھر جیسے بغاوت عامہ کے وقت سخت قسم کے آرڈیننس جاری کر دیئے جاتے ہیں اور صوبہ یا پورا ملک فوج کے ہاتھ میں دے کر ایک دم مارشل لاء نافذ ہو جاتا ہے کہ ایک دم سارے شہر کو توپ دم یا بمباٹ کر دیا جائے، اسی طرح یوم قیامت میں جب کہ صرف شرارِ خلق اور باغی سرشت انسان رہ جائیں گے تو وزیر سیاست اسرافیل نفعِ صور کریں گے جس سے تمام زمین و آسمان گویا توپ دم ہو کر ٹوٹ پھوٹ جائے گا اور ملک سب کا سب ویران کر دیا جائے گا۔

پس یہ خدمت اسرافیل سے متعلق ہوگی اس سے واضح ہے کہ حضرت اسرافیل وزیر سیاست ہیں، جس کے ہاتھ میں ملکی نظام کی قوت دی گئی ہے، اس لئے ان کی سرشت جلالی انوار سے کی گئی ہے، جیسا کہ حدیثِ گذشتہ سے واضح ہوا ہے۔

وزیرِ سیاست کے کارکن اور وسائلِ کار

فوجی قوت

پھر جیسے صوبوں اور درواز قلمرو میں جدا جدا لشکر اور میگزین ہوتے ہیں اور مختلف مقامات پر چھاؤنیاں ڈالی جاتی ہیں، تاکہ اگر کہیں بغاوت ہو تو وہیں کے مقامی لشکر سے اس کا سرکچل دیا جائے، اسی طرح اس آسمانی بادشاہت کی بھی مختلف چھاؤنیاں ہیں، جو وقتاً فوقتاً مہم پر بھیجی جاتی رہی ہیں۔

وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ.

اور تمہارے رب کے لشکروں کو بجز خدا کے کوئی نہیں جانتا۔

حیوانی لشکر

اصحابِ فیل ابھرے اور مکہ پر کعبہ کے انہدام کے لئے حملہ آور ہوئے جو سرکاری عمارت اور حقیقتاً پوری دنیا کا باب الحکومت اور دار الخلافہ تھا، تو طیراً ابابیل کی بمبار ہوائی فوج بھیجی گئی، جو چھوٹی چھوٹی چڑیوں کی شکل میں تھی، جس نے منٹوں میں ابرہہ کی ہاتھی نشین فوج کا استیصال کر دیا اور اس کا مکروکیدتباہ کر کے رکھ دیا۔ یہ چھوٹی چھوٹی چڑیاں گویا شکاری ہوائی جہاز تھے، جن کی چونچ اور پنجوں میں تین تین بنی ہوئی کنکریاں تھی گویا یہ زہریلے بم تھے، ان لا تعداد طیاروں نے بمباری کی اور باغیوں کے اس لشکر جبار کا خاتمہ کر دیا۔

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ۝ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ۝

وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيلٍ ۝ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ

مَّا كُوِّلَ ۝

کیا آپ کو معلوم نہیں کہ آپ کے رب نے ہاتھی والوں سے کیا معاملہ کیا، کیا ان کی تدبیر کو سرتاپا غلط نہیں کر دیا اور ان پر غول کے غول پرندے بھیجے جو ان لوگوں پر کنکر کی پتھریاں پھینکتے تھے۔ سو اللہ نے ان کو کھائے ہوئے بھوسہ کی طرح کر دیا۔

نمرود اور قومِ ابراہیم نے بغاوت کی تو مچھروں کے ذریعہ اس کو تباہ کر دیا گیا۔ فرعون نے سرکشی

شروع کی تو مینڈکوں اور جوؤں کے ذریعہ اس کی عافیت تنگ کر دی گئی۔

عنصریاتی لشکر

پھر کسی سرکش قوم پر ٹڈیاں بھیج دی گئیں، جنھوں نے اُن کے کھیت اور پیداوار کو چاٹ ڈالا اور وہ قوم فاقوں سے تباہ کر دی گئی۔ یہ عذاب حیوانات کی صورت میں آیا، جس سے واضح ہے کہ اللہ کے لشکروں میں حیوانات کے سلسلہ کا بھی ایک عظیم لشکر ہے، جس سے متمرّد اور سرکش اقوام کو عذاب دیا گیا ہے۔ اقوام تباہ کی گئی ہیں، قوم عاد کو ہوا سے تباہ کر دیا گیا، قوم نوح کو پانی کے طوفان سے برباد کر دیا گیا، قوم شعیب پر بادلوں سے آگ کے انگارے برسا دیئے، جس سے وہ تباہ ہو گئی۔ قوم لوط کی بستیاں الٹ کر زمین بُرد کر دی گئی۔ غرض آگ، پانی، ہوا، مٹی جیسے مفرد عناصر بھی اس کے جنود و عساکر ہیں، جن سے باغیوں کی سرکوبی میں کام لیا جاتا ہے۔

غرض انبیاء کے دشمن جب بھی کھلی بغاوت پر آئے تو بادشاہِ حقیقی نے اپنے نائبین کی حمایت میں دشمنوں کے بڑے بڑے لشکروں کا اپنے ایک معمولی سے لشکر کی ذرا سی جنبش سے استیصال فرما دیا، کسی کو ہوا سے اڑا دیا گیا، کسی کو ہولناک گرج سے تباہ کر دیا گیا، کسی کو زمین بُرد کر دیا گیا، کسی کو دریا بُرد کر دیا گیا، کسی کو طوفان کی نذر کر دیا گیا، کسی کو آگ کے شعلوں سے بھسم کر دیا گیا۔

فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَّنْ أَخَذَتْهُ
الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ
وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.

تو ہم نے ہر ایک کو اس کے گناہ کی سزا میں پکڑ لیا۔ سوان میں سے بعضوں پر تو ہم نے تند ہوا بھیجی اور ان میں سے بعضوں کو ہولناک آواز نے آدبایا اور اُن میں سے بعضوں کو ہم نے زمین میں دھنسا دیا اور ان میں سے بعضوں کو ہم نے ڈبو دیا اور اللہ ایسا نہ تھا کہ ان پر ظلم کرتا، لیکن یہی لوگ اپنے اوپر ظلم کیا کرتے ہیں۔ بہر حال یہ سب آسمانی بادشاہت کے جنود و عساکر ہیں، جنھیں وقتاً فوقتاً حکومت مختلف مہمات پر بھیجتی رہتی ہے، تاکہ دشمن دبے رہیں اور زیادہ سر نہ اٹھائیں۔

وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ .

تیرے پروردگار کے لشکروں کو اس کے سوا کوئی نہیں جانتا اور یہ لشکر بجز نوعِ بشر کی تنبیہ و تذکیر کے اور کسی کے لئے نہیں ہے۔

ابھی پچھلے دنوں اللہ کی یہ حکومت یورپ کے باغیوں کو سزا دے رہی تھی، جب کہ انھوں نے علانیہ مالک الملک سے بغاوت شروع کر دی تھی اور کھلے بندوں گستاخیوں پر اُتر آئے تھے۔ رشیا (روس) کے ایک ذمہ دارِ اعلیٰ نے کہا تھا کہ ہم نے حدودِ روس میں خدا کا داخلہ بند کر دیا ہے، خدا اب یہاں داخل نہیں ہو سکتا۔ جرمنوں نے کہا تھا کہ اگر خدا جرمن میں ہوتا تو ہم اُس کی بات مان سکتے تھے۔ برطانیہ کے ذمہ داروں نے کہا تھا کہ اب خدا ہمارا کچھ نہیں بگاڑ سکتا، اگر وہ آسمان کو بھی نیچے گرا دے تو ہم اُسے اپنے سنگینوں کی نوک پر روک لیں گے۔ جاپانیوں نے اپنے بادشاہ ہی کو خدا ماننا شروع کر دیا تھا۔ ان کھلی گستاخیوں پر خدائے لم یزل و لا یزال نے اپنی قدرت کو ہلکی سی جنبش دی اور ہر ملک کو اس کی گستاخی کی حد تک اُس کے کرتوتوں کا مزہ اچکھا دیا۔

جاپان الٹ گیا، جرمنی ختم ہو گیا، برطانیہ کی چودھراہٹ ختم ہو گئی، اُس کا غرور ٹوٹ گیا اور اُس نے معابد میں دعائیں مانگنے کی خود اپنی رعایا سے التجا کی۔ غرض ان سرکشوں کو خدا نے خود انہی اسباب و سائل کے ہاتھوں سزائیں دیں جن پر انھیں ناز تھا یعنی عناصرِ رعبہ اور موالیہِ ثلاثہ۔ چنانچہ اسی جنگ میں کسی موقع پر عناصر کی معدنی طاقتوں سے بمباری کرادی گئی، یہ فوجیں جہازوں میں ہی دریا برد ہوئیں، کہیں بموں کے ذریعہ زمیں برد ہوئیں، کہیں بارودی سرنگوں سے تہہ آب ہو گئیں، کہیں گیسوں سے جھلس دی گئیں، کہیں بارود کی گرج سے برباد ہوئیں۔

غرض کائنات کے مختلف جنودِ ان دشمنوں پر مسلط کر دیئے گئے کچھ تو ان میں صرف خدا کے منکر تھے خود خدائی کے مدعی نہ تھے، جیسے روس و برطانیہ اور کچھ انکارِ خدائی کے ساتھ اپنے حق میں خدائی کے دعویدار تھے جیسے جاپان کی بادشاہت۔

چنانچہ شاہِ جاپان کو قوم خدا اور خدا کا مظہر اتم جانتی تھی اور وہ بھی اُسے مانتا تھا، جرمن اپنی قوم میں خدائی طاقتوں کے مدعی تھے۔ غرض ان میں سے ہر ایک کی بغاوت کا ایک نیارنگ تھا۔ پس جاپان کی فرضی خدائی کا تختہ تو صرف ایک ایٹم بم سے الٹ دیا گیا۔ برطانیہ کی سیادت جنگ کی ایک

لوٹ پھیر ہی میں ختم کر دی گئی اس کی سرکوبی جرمنی سے کرا کر اُس سے دعائیں منگوادی گئیں، اٹلی کا غرور اُس کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے توڑ دیا گیا، غرض جتنا جس کا تہمت تھا اتنا ہی عذاب اس پر نازل کیا گیا اور انھیں وسائل کے ذریعہ جن پر انھیں ناز تھا، بلکہ انکے پروردہ تھے، اور ان کی درختاں ایجادات تھے۔ پس یہ ایک تنبیہ عظیم تھی، جو آج کی اقوام کو کی گئی اس پر بھی اگر یہ اقوام اپنی ڈھٹائی پر قائم رہیں تو وہ وقت دور نہیں ہے کہ آسمانی بادشاہت کی فوجیں پھر حرکت میں آئیں اور سرے سے ہی ان اقوام کا تختہ الٹ دیا جائے اور ان کی سیادت و قیادت کا تاج دوسری مغلوب اقوام کے سر پر رکھ دیا جائے:

وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ۝ وَنُكِنِّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ.

اور ہم کو یہ منظور تھا کہ جن لوگوں کا زمین میں زور گھٹایا جا رہا تھا ہم ان پر احسان کریں اور ان کو پیشوا بنائیں اور ان کو مالک بنائیں اور ان کو زمین میں حکومت دیں۔

غرض اُممِ ماضیہ اور اُممِ حالیہ میں سے جس نے بھی حدود سے تجاوز کیا اسے فوراً ہی خدائی جنود و عساکر سے سزا دی گئی، کبھی آسمانی لشکر سے اور کبھی زمینی فوج سے۔ جس سے واضح ہے کہ شاہی قلعہ کے عساکر قاہرہ جدا ہیں، یعنی آسمانی طاقتیں اور صوبوں کے عساکر و افواج الگ ہیں یعنی زمینی فوجیں خواہ وہ انسانی ہوں یا حیوانی یا نباتی اور جمادی الگ، البتہ کبھی مرکز سے بھی طاقت بھیج دی جاتی ہے جیسے آسمانی ملائکہ کی چنگھاڑ سے یا ملائکہ کے ذریعہ بعض اقوام کی بستیوں کے لوٹ (پلٹ) دینے سے زمینی اقوام ہلاک کی گئیں، یا بارشی طوفان سے ہلاکت عمل میں آگئی وغیرہ۔

انسانی لشکر

اور کبھی زمین کا قصہ زمین ہی پر ختم کر دیا جاتا ہے اور انسانوں کے ذریعہ انسانوں کو کیفر کردار تک پہنچا دیا جاتا ہے:

وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ.

اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ اللہ تعالیٰ بعض آدمیوں کے ذریعہ سے دفع کرتے رہا کرتے ہیں بعض کو، تو سرزمین فساد سے پڑھو جاتی لیکن اللہ تعالیٰ بڑے فضل والے ہیں جہان والوں پر۔

چنانچہ خود انسانوں میں بھی حزب اللہ اور جنودِ الہی ہیں جو سرکش انسانوں کے لئے بطور جلا د استعمال کیے جاتے ہیں، کبھی مقبولین کی جماعت کفار سے جہاد کر کے انھیں پست کر دیتی ہے، جیسے غزوہ بدر میں ہوا اور کبھی مقبولوں کی غفلت توڑنے کے لئے کفار کے ذریعہ سزا دے کر انھیں زجر و توبیخ کر دی جاتی ہے، جیسے مسلم سلطنتوں پر کفار کے ذریعہ آفات نازل ہوئیں، یا جیسے بنی اسرائیل پر بخت نصر جیسے مشرک کو دسترس دی گئی اور ان مشرک افراد نے سیہ کار مومنوں کے گھروں میں گھس گھس کر انھیں سزائیں دیں اور ذلیل کیا۔

فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَٰئِهِمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا
خِلَالَ الدِّيَارِ، وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا.

پھر جب ان دوبار میں سے پہلی بار کی میعاد آوے گی تو ہم تم پر ایسے بندوں کو مسلط کریں گے جو بڑے جنگجو ہوں گے، پھر وہ گھروں میں گھس پڑیں گے اور یہ ایک وعدہ ہے جو ضرور پورا ہو کر رہے گا۔

ملکی لشکر

پھر کبھی سرکشوں کے مقابلہ میں مطیعوں کی مدد ملائکہ کے غیبی لشکر سے کر دی گئی جیسے غزوہ بدر میں مہاجرینِ اولین کی امداد کے لئے پانچ ہزار ملائکہ بھیجے گئے۔

وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝ اِذْ يَقُولُ
لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمَدِّدَ كُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ ۝
بَلَىٰ أَنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمَدِّدُكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آفٍ
مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ ۝ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا
النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ۝

یہ بات محقق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو بدر میں منصور فرمایا حالاں کہ تم بے سروسامان تھے۔ سوا اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہا کرو، تاکہ تم شکر گزار ہو۔ جب آپ مسلمانوں سے یوں فرما رہے تھے کہ کیا تم کو یہ امر کافی نہ

ہوگا کہ تمہارا رب تمہاری امداد کرے تین ہزار فرشتوں کے ساتھ، جو اتارے جاویں گے۔ ہاں کیوں نہیں! اگر مستقل رہو گے اور متقی رہو گے اور وہ لوگ تم پر ایک دم سے آ پہنچیں گے تو تمہارا رب تمہاری امداد فرما دے گا پانچ ہزار فرشتوں سے جو ایک خاص وضع سے بنائے ہوں گے اور اللہ تعالیٰ نے یہ امداد محض اس لئے کی کہ تمہارے لئے بشارت ہو اور تاکہ تمہارے دلوں کو قرار ہو جائے، اور نصرت صرف اللہ ہی کی طرف سے ہے، جو کہ زبردست ہیں، حکیم ہیں۔

اسی طرح حضرت جبریل علیہ السلام کے ذریعہ قومِ لوط کی بستیاں الٹ دی گئیں۔ بہر حال جمادات، عنصریات، حیوانات، انسان اور ملائکہ سب ہی اللہ کے جنود و عساکر سے ملے ہوئے ہیں، جو آسمانی بادشاہت کے سپاہی کی حیثیت سے اسی وقت اپنی ڈیوٹی بحکم الہی انجام دیتے ہیں جب کوئی دشمن سر اُبھارتا اور حد سے گذر جاتا ہے، تا آں کہ اسے مغلوب کر کے ہی چین لیتے ہیں۔

إِلَّا إِنْ حِزَبَ اللَّهُ هُمْ الْغَالِبُونَ .

خوب سن لو کہ اللہ ہی کا گروہ غالب ہونے والا ہے۔

خاص اسلحہ اور مخصوص میگزین

پھر جس طرح عام اسلحہ اور فوجی طاقتوں کے ساتھ شاہی قلعہ پر دمدمے اور مورچے ہوتے ہیں جن میں بڑی بڑی مارکی توپیں رکھی جاتی ہیں کہ اگر کہیں ملک میں عام بغاوت پھیل جائے اور رعیت سرتابی کرنے لگے تو اس زبردست توپ سے جس کا دہانہ آبادی کی طرف ہی ہوتا ہے، سارے شہر کو توپ دم کر دیا جائے۔ ایسے ہی حملہ عرش میں سے حضرت اسرافیل کو صورت دے کر کھڑا کیا گیا ہے، جو تمام آسمان و زمین کی چوڑائی کے قدر (برابر) ہے اور جس کا دہانہ ارضی و سماوی آبادی ہی کی طرف ہے۔ اسرافیل ہر آن عرش کی طرف دیکھ رہے ہیں کہ اگر ذرا اشارہ ہو جائے تو سارے ممالک کو ایک دم میں پھونک دوں اور توپ دم کر دوں۔

عن ابی سعید الخدری عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کیف

انعم وصاحب القرن قد التقم القرن وحتی جبهة وانتظر ان يؤذن له. (رواہ احمد)

حضرت ابوسعید خدری فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں کیوں کر چین سے

بیٹھوں جب کہ بگل والا (اسرائیل) بگل (صور) منہ میں لے چکا ہے اور پیشانی جھکا چکا ہے اور صور پھونکنے کے لئے بس اجازت کا منتظر ہے (جس کی ہیبت ناک گرج سے یہ سارا کارخانہ درہم برہم ہو جائے، یعنی قیامت قائم کر دی جائے)۔

بہر حال یہ وزارتِ زجر و سیاست کا ایک مختصر اور اجمالی خاکہ تھا، جس کی فروعی تفصیلات چھوڑ کر محض اصولی امور سے اس محکمہ کا نقشہ پیش کیا گیا ہے۔

وزارتِ تذکیر و اشاعت

اسی کے ساتھ آسمانی بادشاہت کا ایک بڑا محکمہ دعایت و اشاعت کا بھی ہے، جسے آج کل کی اصطلاح میں پروپیگنڈہ کا محکمہ کہتے ہیں، اس شعبہ کا کام یہ ہے کہ حکومت کے قوانین کے احترام اور اس کی اطاعت کی طرف ملک کو توجہ دلاتا رہے اور بار بار یاد دہانی کرائے، تاکہ لوگ انجام کی طرف متوجہ ہوں۔ اس سلسلہ میں آسمانی بادشاہت نے تکوینی طور پر بہت سے واعظ اور ہادی مقرر فرمائے ہیں، جو اپنے اپنے مقررہ اوقات پر انسان کو اس کی آخرت یاد دلاتے ہیں اور شہنشاہِ حقیقی کے روبرو حاضر ہو کر جواب دہی کے دہشت ناک وقت سے ڈراتے ہیں، تاکہ آدمی موت سے پہلے موت کی استعداد پیدا کر لے نیز حاضریِ عدالتِ شاہی کے لئے عمر بھر سامان فراہم کرتا رہے، تاکہ اس بندہ کا انجام جو کچھ بھی ہو خواہ نجات ہو یا معاذ اللہ ہلاکت، اتمامِ حجت کے ساتھ ہو اور سلطنت پر یہ الزام نہ آئے کہ اس نے ایسے ہیبت ناک نتائج پر پہلے سے کیوں نہ مطلع کر دیا کہ ہم تیاری کر لیتے۔

وزیرِ تذکیر کے وسائلِ کار

ملک الموت کے قاصد

پس اس وعظ و پند اور قانونِ ملکی کی اشاعت و دعایت کے لئے ایک مستقل محکمہ بلکہ مستقل وزارت قائم ہے، جس کا کام حضرت عزرائیل علیہ السلام انجام دیتے ہیں، جو مخلوق کی نگرانی بھی کرتے ہیں اور انھیں روحانی طور پر تذکیر بھی کرتے ہیں نیز ان کے ماتحت مستقل واعظ اور قاصد

ہیں، جو رعایا کو پسند و نصیحت سے آخرت کی یاد دلاتے ہیں اور عذابِ خداوندی سے ڈراتے ہیں۔

طولِ عمر اور بڑھاپا

مثلاً بڑھاپا جو قربِ موت کی علامت ہے اسی وزارت کے کارکنوں میں سے ایک کارکن ہے ارشادِ بانی ہے۔

أَوَلَمْ نَعْمَرْكُمْ مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَ كُمْ النَّذِيرُ.

کیا ہم نے تم کو اتنی عمر نہ دی تھی کہ جس کو سمجھنا ہو وہ سمجھ سکتا اور تمہارے پاس ڈرانے والا بھی پہنچا تھا۔
یعنی یہ عمر طویل اور بڑھاپے کا زمانہ ایک مستقل نذیر اور ڈرانے والا ہے کہ موت کے قریب ہونے کی علامت ہے، جو آخرت کی پہلی منزل ہے۔

شيب یعنی سفید بال

سفید بال بھی نظیر ہیں اور علامتِ موت ہیں، جو موت کی یاد دہانی کراتے ہیں۔ پس یہ بھی آیت کی تفسیر میں شامل اور نظیر کا مصداق ہیں۔

روى عن ابن عباس وعكرمة وابي جعفر الباقر وقتادة وسفيان بن عيينة

انهم قالوا يعنى الشيب وقرأ ابن زيد هذا نَذِيرٌ مِّنَ النَّذْرِ الْأُولَى.

(تفسیر ابن کثیر جلد سابع ص ۷۳)

اس سلسلہ میں ابن عباس، عکرمہ، ابو جعفر الباقر قتادہ اور سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں کہ ڈرانے والے

سے مراد بڑھاپا ہے (جو موت کے قرب کو دیکھ کر گویا عذابِ آخرت سے ڈراتا ہے) اور ابن زید نے پڑھا

”یہ (بڑھاپا) بھی ڈرانے والا ہے ڈرانے والوں میں سے“۔

اولاد کی اولاد

بعض تفسیری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی اولاد کی اولاد یعنی پوتے اور نواسے بھی

نذیر اور ڈرانے والوں میں شامل ہیں، جو آیت میں لفظ نذیر کا مصداق ہیں۔

امراض

پھر اسقام و امراض وغیرہ بھی انھیں واعظوں میں سے ہیں، جو موت کی یاد دہانی کراتے ہیں:

اخرج ابو نعیم فی الحلیۃ عن مجاہد قال ما من مرض یمرضہ العبد الا

ورسول ملک الموت عنده الخ.

ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ کوئی مرض ایسا نہیں ہے، جو بندہ کو لگے اور وہ

ملک الموت کا قاصد نہ ہو، جو اس کے پاس آیا ہو (یا مرض کے وقت کوئی نہ کوئی قاصد موت کے فرشتہ کا اس بندہ کے پاس نہ ہو)۔

قال القرطبی ورد فی الخبر ان بعض الانبیاء قال لملک الموت امالك

رسول تقدمه بین یدیک لیکون الناس علی حذر منک.

قرطبی کہتے ہیں کہ نقل ہے کہ بعض انبیاء علیہم السلام نے ملک الموت سے کہا کہ تمہارے پاس کوئی

قاصد نہیں ہے کہ تم اپنے آگے آگے اسے بھیج دیا کرو، تاکہ لوگ تم سے ڈرتے رہا کریں اور اپنا بچاؤ معاصی وغیرہ سے کر لیں؟ یعنی توبہ کر لیا کریں۔

اختلالِ حواس

قال نعم لی واللہ رسلٌ کثیرۃ من الاعمال والامراض والشیب والهرم

وتغیر السمع والبصر فاذا لم یتذکر من نزل بہ ذلک ولم یتب نادیتہ اذا قبضہ

الم اقدم الیک رسولاً بعد رسول ونذیراً بعد نذیر فانا الرسول لیس بعدی

رسول وانا النذیر الذی لیس بعدی نذیر. (شرح الصدور للسیوطی)

کہا کیوں نہیں ہے، واللہ میرے قاصد تو بہت ہیں، یہ علتیں امراض بڑھاپا، بالوں کی سفیدی، سمع و

بصر (حواس) کا متغیر ہو جانا یہ سب میرے قاصد ہی تو ہیں، جو میرے جلد پہنچنے کی خبر دیتے ہیں۔ پس جب

کوئی ان تنبیہی چیزوں سے متنبہ نہیں ہوتا اور توبہ نہیں کرتا تو میں قبض روح کے وقت اسے جتاتا ہوں کہ کیا میں

نے آگے آگے تیرے پاس قاصد پر قاصد اور آگے پیچھے ڈرانے والے نہیں بھیجے؟ سو اب میں خود وہ قاصد

ہوں کہ میرے بعد کوئی قاصد نہیں اور میں خود وہ ڈرانے والا ہوں کہ میرے بعد اب کوئی ڈرانے والا نہیں۔

موت

خود موت کی ایک یاد مستقل واعظ ہے، جو انسان کے عبرت پکڑنے کے لئے حیات کے ساتھ ساتھ رکھی گئی ہے، ورنہ یہ بھی ممکن تھا کہ سارے انسان دنیا میں صرف پیدا ہی ہوتے رہتے اور ایام قیامت میں ایک دن کی ایک ساعت میں ایک دم موت کے گھاٹ اتار دیئے جاتے، لیکن اُس میں ایک کی موت سے دوسرے کو عبرت پکڑنے کا موقعہ نہ ملتا، اس لئے حیات اور پیدائش کے ساتھ ساتھ موت کا سلسلہ قائم رکھا گیا تا کہ یہ موت واعظ کا کام بھی دے۔ ارشادِ نبوی ہے:

کفی بالموت واعظاً.

آدمی کے وعظ و نصیحت کے لئے ایک موت ہی کی یاد کافی ہے۔

قبر

انسان کی قبر بھی روزانہ موت کی یاد دہانی کراتی ہے اور تنبیہ اور توبہ کی طرف متوجہ کرتی ہے:

اخرج الديلمي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

تجهزوا القبور كم فان القبر له في كل يوم سبع مرات يقول يا ابن ادم الضعيف

ترحم في حيوتك على نفسك قبل ان تلقاني اترحم عليك وتكفي من الردى.

(شرح الصدور ص ۴۵)

دیلمی نے روایت کی ہے ابن عباس سے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ لوگو! اپنی قبروں کے

لئے تیاری کرو۔ بہ تحقیق قبر کی ہر دن میں سات ندائیں ہیں وہ کہتی ہے کہ اے کمزور انسان! اپنے اوپر اپنی

زندگی ہی میں میرے پاس آنے سے پہلے رحم کر تو میں بھی تجھ پر رحم کر دوں گی اور میری ہلاکت آفرینی اور تباہ

کاری سے تو بچا رہے گا۔

ملک الموت

خود ملک الموت بھی روزانہ انسان کو اپنی روحانی اور معنوی آواز سے متنبہ کرتے اور آخر وقت

سے ڈراتے ہیں:

عن جعفر بن محمد قال سمعت ابي يقول نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ملك الموت عند رأس رجلٍ من الانصار فقال يا ملك الموت ارفق بصاحبى فانه مومن فقال ملك الموت يا محمد طب نفساً وقرعينا فانى بكل مومن رفيقاً واعلم ان ما فى الارض بيت مدر ولا شعر فى بر ولا بحر الا وانا اتفحصهم فى كل يوم خمس مرات حتى ان اعرف بصغيرهم وكبيرهم بانفسهم. (البدایہ ص ۴۷ ج ۱)

حضرت جعفر بن محمد فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سے سنا وہ کہتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملک الموت کو ایک انصاری کی روح قبض کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ اے ملک الموت! میرے صحابی کے ساتھ نرمی کرو، اس لئے کہ وہ مومن ہے۔ تو ملک الموت نے عرض کیا کہ خوش ہو جائیے اور آنکھیں ٹھنڈی رکھئے کہ میں ہر مومن پر مہربان (نرم) ہوں، اور جان لیجئے کہ روئے زمین پر کوئی اینٹ اور کپڑے کا گھر براور بحر میں ایسا نہیں ہے کہ میں روزانہ اس کی کھوج پانچ دفعہ نہ لگاتا ہوں تا آنکہ میں ان انسانوں کے ہر چھوٹے اور بڑے کو ان سمیت خوب پہچانتا ہوں۔

بہر حال یہ سب مذکرات ہیں، جو دنیا والوں کے انتباہ کے لئے رکھے گئے۔ اور ان کو ضابطہ میں لانے کے لئے انھیں عزرائیل علیہ السلام کے سپرد کر دیا گیا۔

غرض اس وزارتِ تذکیر و اشاعت کے یہ سینکڑوں کارکن ہیں، جو انسان کے حق میں واعظ ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ۔

انقلاباتِ جہاں واعظِ رب ہیں دیکھو ذرہ ذرہ سے صدا آتی ہے فافہم فافہم
(حضرت شیخ الہند)

بہر حال آسمانی بادشاہت کی یہ چار وزارتیں ہیں۔ وزارتِ تذکیر و اشاعت جو ملک الموت کے تحت میں ہے، وزارتِ تعلیم و ہدایت جو حضرت جبرائیل کے تحت میں ہے۔ وزارتِ ارزاق و زراعت جو حضرت میکائیل کے تحت میں ہے۔ وزارتِ زجر و سیاست جو حضرت اسرافیل کے تحت میں ہے۔ اور کسی سلطنت کے لئے یہی چار محکمے اساسی حیثیت رکھتے ہیں، جن پر عادیۃً ایک ملک کی ترقی اور اس

میں قیام امن و سکون کی عمارت کھڑی ہوتی ہے، اگر رعایا تعلیم یافتہ نہ ہو اور ملک جاہل رہ جائے، تو وہ کبھی اندرونی اور بیرونی آفات سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔

اگر تعلیم و تمول دونوں ہوں، مگر تنبیہ و سیاست نہ ہو تو ملک میں شائستگی اور تہذیب پیدا نہیں ہو سکتی اور اگر نیک کردار بھی بنادیا جائے، مگر محض سیاست اور جبری طور پر اور اس میں حقیقی نیکی نہ ہو اور نہ وہ عبرت و نصیحت اپنی ذات سے قبول کرتا ہو، تو اس کے دل میں علم قانون اور لائحہ عمل مستحضر نہیں رہ سکتا، جس کے استحضار ہی سے کردار کی بلندی قائم ہوتی ہے۔

غرض یہ چاروں مہمات ہی ایک ملک کی بقاء و تحفظ کے ضمانت دار ہیں۔ اس لئے حق تعالیٰ نے ان چاروں مخصوص اور مقرب ملائکہ جبرئیل، میکائیل، اسرافیل اور عزرائیل علیہم السلام کا انتخاب فرما کر ان چار وزارتوں کو ان چار قوی و امین ملائکہ کے سپرد فرمادیا، گویا عالم کائنات کو ان چار کے ہاتھوں میں دے دیا تاکہ یہ چاروں مقرب بندے منشاءِ خداوندی کو ہمہ وقت سامنے رکھ کر بطور نمائندگانِ حق عالم کا نظام قائم رکھیں، اس سے تقسیم خدمات و عمل کا اسوہ پیدا ہوتا ہے، جس پر ملکی خدمات کا دار و مدار ہے۔ اگر کسی ملک میں صحیح تقسیم عمل اور رجالِ کار کا صحیح اور موزوں انتخاب نہ ہو، تو اُس ملک کا نظام کبھی برقرار نہیں رہ سکتا، ہاں پھر تقسیم مناصب اور خدمات کے بعد ان چاروں اساسی وزارتوں کے تحت ہزار ہا فروعی شعبے اور محکمے اور ان سے متعلقہ دفاتر ہیں، جن میں ان گنت کارکنوں کے عملے ہیں، جو سول اور ملٹری دونوں قسم کے امور انجام دیتے ہیں۔ پھر ان عملوں کے لئے وسائل کار ہیں جن کے ذریعہ ملک کی مختلف خدمات انجام پا رہی ہیں اور اس طرح رعایا کی نگہداشت، پرورش اور انضباطِ کار کا نظام بے مثال طریق پر چل رہا ہے۔

وزارتوں کے ماتحت اہم شعبہ جات

حفاظتی پولیس

مثلاً ہر بیدار سلطنت کے لئے رعایا کی حفاظت و نگہداشت اور امن عامہ کے وسائل کا قائم رکھنا ضروری ہوتا ہے، سو آسمانی بادشاہت نے بھی اپنی نوعیت کے مناسب حفظانِ رعایا کے وسائل کار مہیا

فرمائے، تاکہ انسانوں کے ان گنت دشمن ان پر قابو نہ پا جائیں اور انسان بے وجہ نہ مارا جائے، ان وسائل کار میں سے ایک تو حفظانِ رعیت کے لئے حفاظتی پولیس کا انتظام ہے، جس پر ان گنت سپاہی کام کرتے ہیں اور سوتے جاگتے ہر وقت رعایائے ملک کی محافظت کا فریضہ انجام دیتے ہیں:

لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ مَّبِينٍ يَدِيهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ (قال مجاهد)

ما من عبد الا وملك موكل يحفظه في نومه ويقظه من الجن والانس والهوام وليس شيء ياتيه يريده والا قال وراءك الاشياء باذن الله فيه فيصيبه.

(البدایہ ص ۵۰ ج ۱)

ہر شخص کے لئے کچھ فرشتے ہیں، جن کی بدلی ہوتی رہتی ہے، کچھ اس کے آگے اور کچھ اس کے پیچھے کہ وہ بحکم خدا اس کی حفاظت کرتے ہیں۔ (مجاہد نے فرمایا) کہ کوئی بندہ نہیں ہے کہ اس کی حفاظت پر فرشتہ مقرر نہ ہو، جو سوتے اور جاگتے میں اس کی نگہداشت کرے شیاطین سے، انسانوں سے، کیڑے مکوڑوں سے، ان میں سے کوئی شے بھی انسان پر آتی ہے تو وہ کہتا ہے پرے ہٹ، ہاں بجز اس کے کہ اللہ ہی کا ارادہ اس مصیبت کے ڈالنے کا ہو تو وہ پہنچ کر رہے گی۔

خفیہ پولیس اور رعیت کے عمل کی نگرانی

ہاں پھر اسی طرح ہر حکومت کے لئے سی، آئی، ڈی کا محکمہ لازمی ہے، جو حکومت کو خبریں پہنچائے اور بسنے والوں کی نقل و حرکت پر نظر رکھے جو حکومت کو ذاتی علم بھی ہے، مگر پھر بھی طریق حکمرانی کا یہ ایک ناقابل انکار اصول ہے اور اس لئے ہے کہ محکمہ خفیہ کے ذریعہ ہر ہر فرد بشر کا ریکارڈ محفوظ رہے اور اس اعمال نامہ کے ذریعہ ہر شخص پر سزا و جزا کے وقت حجت قائم کی جاسکے۔ حکومت الہی کے خفیہ پولیس کراماً کاتبین ہیں، جو ہر شخص کی خفیہ نگرانی کرتے ہیں اور ہر وقت اس کے کندھوں پر سوار ہیں۔

وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۝ كِرَامًا كَاتِبِينَ ۝ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ.

اور تم پر یاد رکھنے والے معزز لکھنے والے مقرر ہیں، جو کچھ تم کرتے ہو اسے جانتے ہیں۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ ۝ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ۝

جب دواخذ کرنے والے فرشتے اخذ کرتے رہتے ہیں جو کہ داہنی اور بائیں طرف بیٹھے رہتے ہیں، وہ کوئی لفظ منہ سے نہیں نکالنے پاتا مگر اس کے پاس ہی ایک تاک لگانے والا تیار ہے۔

رعایا کے اعمال نامے اور دفتری ریکارڈ

پھر اس خفیہ پولیس کی رپورٹیں اس قدر مکمل ہوتی ہیں کہ عمل کی ہیئت، مکان، وقت اور مجلس کا نقشہ حتیٰ کہ آوازیں تک محفوظ رکھی جاتی ہیں۔ جیسے آج سی آئی ڈی کے کارکن مختصر کیمرے رکھتے ہیں، جس سے آدمی ہی نہیں اس کی نقل و حرکت کے مواقع تک کے فوٹو اتار لیتے ہیں، گراموفون کی مشین رکھتے ہیں اور اس سے آوازیں تک ریکارڈ کر لیتے ہیں، اسی طرح الہی حکومت کے سی آئی ڈی بھی ہر انسان کے اعمال نامے اور زندگی کے ریکارڈ یوم جزاء میں ہر شخص کے سامنے پیش کر دیں گے اور کہا جائے گا:

اقْرَأْ كِتَابَكَ، كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا.

اپنا نامہ اعمال پڑھ، آج تو اپنا آپ ہی محاسب کافی ہے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَٰؤُلَاءِ مِمَّا قَرَأْتُ وَكِتَابِيهِ..... الخ.

پھر جس شخص کا نامہ اعمال داہنے ہاتھ میں دیا جائے گا وہ تو کہے گا کہ لو میرا نامہ اعمال پڑھ لو۔

اور فرمایا گیا:

وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَالَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهِ.

اور جس کا نامہ اعمال اس کے بائیں ہاتھ میں دیا جائے سو وہ کہے گا کہ کیا اچھا ہوتا کہ مجھ کو میرا نامہ

اعمال ہی نہ ملتا۔

دفاتر محکمہ جات

پھر ان تمام دفتری اندراجات کے لئے دفاتر کی ضرورت تھی تو عرشِ الہی اور مستویٰ (جائے استواء اور وہ عرش ہے) کے قریب صدر دفتر عالم ہے، جس کے کلرک ملائکہ الرحمن ہیں، جو عالم کے تمام حوادث اور احکام اور تقدیر کے سارے قضایا اور فیصلے اس عظیم الشان صدر دفتر میں درج کرتے ہیں۔ یہ صدر دفتر عرشِ عظیم کے پاس ہے جیسے سکریٹریٹ کے تمام دفاتر شاہی مستقر کے قرب و جوار ہی میں رکھے جاتے ہیں، چنانچہ معراج کے موقع پر ان دفاتر کو آپ نے محسوس فرمایا۔ حضرت ثابت بنانی کی طویل حدیث میں ہے:

ثم عرج بی حتی ظہرت لمستوی اسمع فیہ مریف الاقلام.

(مشکوٰۃ باب صفة المعراج ص ۵۲۹)

پھر مجھے اونچا لے جایا گیا (یعنی تمام آسمانوں سے گذر کر) تو مستویٰ (عرشِ عظیم) ظاہر ہوا اور میں نے قلموں کے کھسکھساہٹ کی آواز سنی۔

کاغذات کی روزانہ پیشی

پھر ان شاہی دفاتر کے اوقات صبح و شام رکھے گئے ہیں، جن میں کاغذات جاتے ہیں اور بادشاہِ حقیقی کے سامنے اُن کی روزانہ پیشی ہوتی ہے:

عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مامن حافظين يرفعان

الى الله عز وجل ما حفظا في يوم فيرى في اول الصحيفة وفي آخرها استغفار

الا قال غفرت ما بين طرفي الصحيفة. (البدایہ ص ۵۱ ج ۱)

حضرت انس فرماتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ یہ دونوں محافظ (کراماً کاتبین)

جب بھی روزانہ عروج کر کے اللہ تک پہنچتے ہیں، تو جس کے نامہ اعمال میں اول و آخر استغفار ہوتا ہے، حق

تعالیٰ فرمادیتے ہیں کہ اس صحیفے کے دو طرفہ جتنی بھی کوتاہیاں ہیں میں نے سب بخش دیں۔

اوقاتِ پیشی

اس روزانہ پیشی کے سلسلہ میں اوقاتِ دفتر کے متعلق حدیثِ ابی موسیٰ میں ارشاد ہے کہ وہ صبح و شام رکھے گئے ہیں:

يرفع اليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل.

(مشکوٰۃ باب الایمان بالقدر ص ۲۱)

اس کے حضور میں رات کے اعمال دن کے عملوں سے پہلے اور دن کے اعمال رات کے عملوں سے پہلے پیش ہو جاتے ہیں (گویا دن میں بھی پیشی ہوتی ہے اور رات میں بھی)۔

تبادلہ اور چارج

پھر اس صبح اور شام کی پیشی کے سلسلہ میں ساعتیں تک متعین ہیں کہ وہ نمازِ فجر اور نمازِ عصر کے اوقات ہیں۔ حدیثِ ابی ہریرہ میں اس کی تعیین کی گئی ہے۔ ارشادِ نبوی ہے:

عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الملائکۃ

یتعاقبون ملائکۃ اللیل وملائکۃ النہار ویجتمعون فی صلوٰۃ الفجر و صلوٰۃ

العصر. (البدایہ ص ۵۱ ج ۱)

حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ یہ رات اور دن کے نگراں ملائکہ ایک دوسرے کے آگے پیچھے آتے رہتے ہیں اور نمازِ فجر و عصر میں جمع ہو جاتے ہیں یعنی دن کے ملائکہ طلوعِ فجر پر آ کر رات والوں سے چارج لیتے ہیں اور نمازِ فجر میں جمع ہو جاتے ہیں اور رات کے ملائکہ دن والوں سے قبل مغرب چارج لیتے ہیں اور نمازِ عصر میں جمع ہو جاتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اعمال کی پیشی کا یہ سلسلہ حق تعالیٰ کے علم میں لانے کے لئے تو ہونہیں سکتا کہ اللہ تو خود عالم الغیب ہے، بلکہ یہ سارا سلسلہ اولاً نظامِ حکومت کی تشکیل کے لئے ہے ثانیاً بندوں کی تعلیم کے لئے ہے، اور ثالثاً اس لئے ہے کہ ان میں تحریری نوشتوں سے ہر بندہ پر اتمامِ حجت کے بعد ہی اسے سزا و جزا دی جائے، جسے وہ بھی تسلیم کر لے اور مسلمہ حجت و برہان سے اُس کے یہ دونوں استحقاق

ثابت ہوں، اور اس طرح ہر ایک مخلوق کو اس عادلانہ نظم کے ماتحت بتدریج اس کی حدِ کمال پر پہنچا کر اس مقام تک پہنچا دیا جائے جس کا وہ اہل ہے، اور جس کی طرف طبعی میلان اپنے خمیر اور خلقت میں رکھتا تھا، یعنی مطیع مقامِ رضوان و ریحان تک اور مجرم مقامِ خسران و حرمان تک پہنچا دیئے جائیں اور ہر ایک اپنے کردار و افعال سے آہستہ آہستہ چل کر مناسب مقام حاصل کر لے، کوئی مورِ رحمت بنے اور کوئی مورِ غضب، تاکہ ایک طرف تو مخلوق کے وہ مخفی جوہر کھل جائیں جو بدءِ خلقت سے اُس میں ودیعت کیے گئے تھے اور ایک طرف حکیم مطلق کی وہ مخفی حکمتیں اور مکنون کمالات و صفات کھل جائیں جن کے ظہور کے لئے اس کائنات کا یہ طلسمِ رنگ و بو بنایا گیا تھا۔

درکار خانہ عشق از کفر ناگزیر است دوزخ کہ را بسوزد گر بولہب نہ باشد

عطایائے صلہ و اعزاز

تقسیم جاگیرات و اعزازات

رجالِ کار کا انتخاب اور تقسیم عہدہ جات کے بعد جب کہ کارکن اپنی اپنی کارگزاری دکھلانے لگیں اور اپنی اپنی قابلیتوں کے جوہر نمایاں کر کے صلہ و انعام کا استحقاق ثابت کر دیں تو موقعہ آتا ہے کہ ان وفادارانِ حکومت کو مختلف مناصب اور اعزازات و جاگیرات دیئے جائیں تاکہ وہ اپنی خدمات حوصلہ اور امنگ سے انجام دیں اور بادشاہ کے مخلص اور وفادار رہیں۔

پس کسی کو کسی ملک کی گورنری اور افسری دی جاتی ہے، کسی کو جاگیریں دی جاتی ہیں، کسی کو خطاب ملتا ہے اور کسی کی بھرے مجمع میں حوصلہ افزائی کی جاتی ہے۔ غرض مختلف انواع کے انعامات سے وفاداروں کو نوازا جاتا ہے۔ اس کے بالمقابل کام چوروں، باغیوں اور پشتینی دشمنوں کی رسوائی کے لئے یا تو انھیں کسی بدترین قوم کی قیادت دی جاتی ہے، تاکہ وہ ناکام واپس ہوں اور انجام کار ان پر حجت تمام ہو اور وہ سزا کے مستحق ہو جائیں، اور کسی کا اعزاز و منصب بحق سرکار ضبط کر لیا جاتا ہے جیسے ابلیس کا منصبِ سرداری ملائکہ ضبط ہوا۔ کسی گمراہ قوم میں سے خاندانی عزت و فضیلت ختم کر دی

جاتی ہے جیسے بنی اسرائیل کی قیادت و فضیلتِ عامہ ختم کر دی گئی، یا آج جیسے اقوامِ حال میں سے کسی قوم کو ملک دیا جا رہا ہے، جوں جوں وہ صلاح و رشد کی طرف آرہی ہے اور کسی سے ملک چھینا جا رہا ہے، جوں جوں وہ طغیان و سرکشی کی طرف جا رہی ہے۔ چنانچہ اس شاہی عطاء و سلب کے بارے میں قرآن حکیم میں فرمایا گیا ہے:

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ، بِيَدِكَ الْخَيْرُ، إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

آپ یوں کہئے کہ اے اللہ مالک تمام ملک کے! آپ ملک جس کو چاہیں دے دیتے ہیں اور جس سے چاہیں ملک لے لیتے ہیں اور جس کو آپ چاہیں غالب کر دیتے ہیں اور جس کو آپ چاہیں پست کر دیتے ہیں۔ آپ ہی کے اختیار میں ہے سب بھلائی، بلاشبہ آپ ہر چیز پر پوری قدرت رکھتے ہیں۔

عطاءِ خطابات

پھر اعیانِ ملک کو جو وفاداری میں ہر وقت سرگرم رہتے ہیں خطابات عطاء کیے جاتے ہیں، جیسے ملائکہ مقربین انبیاء علیہم السلام اور نائبانِ انبیاء کو اپنے وقت میں مختلف خطابات دیئے گئے ہیں، جو ان کی نوعیتِ کارگزاری اور شخصی اوصاف کے مناسبِ حال تھے۔ بالکل اسی طرح جیسے سلاطین دنیا مثلاً طبقہ علماء اور طبقہ امراء کو ان کے انداز کے مناسب خطاب دیتے ہیں جیسے شمس العلماء یا ملک العلماء اور طبقہ امراء کو ان کے طرز کے خطابات جیسے خانِ خاناں اور امیر الامراء وغیرہ۔ مثلاً حضرت ابراہیم کو خلیل اللہ اور صدیق کا خطاب عطاء ہوا:

وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا.

اور بنا لیا اللہ تعالیٰ نے ابراہیم کو دوست۔

إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا.

وہ بڑے راستی والے پیغمبر تھے۔

موسیٰ علیہ السلام کو نبی اللہ اور مخلص اور کلیم اللہ کا خطاب ملا:

وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا.

اور ہم نے ان کو راز کی باتیں کرنے کے لئے مقرب بنایا۔
 اِنَّهٗ كَانَ مُخْلَصًا۔

اور وہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ کے خاص کیے ہوئے تھے۔

وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوسٰى تَكْلِيْمًا۔

اور موسیٰ سے اللہ تعالیٰ نے خاص طور پر کلام فرمایا۔

عیسیٰ علیہ السلام کو روح اللہ اور کلمۃ اللہ کا خطاب ملا:

اِنَّمَا الْمَسِيْحُ عِيسٰى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَكَلِمَتُهُ اَلْقَاهَا اِلٰى مَرْيَمَ
 وَرُوْحٌ مِّنْهُ۔

مسیح عیسیٰ ابن مریم اور کچھ بھی نہیں البتہ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ تعالیٰ کے ایک کلمہ ہیں جن کو اللہ
 تعالیٰ نے مریم تک پہنچایا تھا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک جان ہیں۔

اور لیس علیہ السلام کو صدیق کا، اسماعیل علیہ السلام کو صادق الودع کا اور جناب رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کو عبد اللہ کا خطاب ہوا، جو تمام خطابات میں سب سے اونچا خطاب ہے، کیوں کہ بارگاہ
 الوہیت میں عبدیت سے بڑھ کر کوئی مقام نہیں، جو رفعت عبدیت سے ملتی ہے وہ اور کسی مقام سے
 نہیں ملتی۔ اس لئے بیان معراج میں امتنان اور فضیلت محمدی کے مقام پر حق تعالیٰ نے آپ کو عبد
 کے لفظ سے یاد فرمایا اور اسے بھی اپنی طرف نسبت دے کر تا کہ آپ کی اعلیٰ ترین بزرگی دنیا پر واضح
 کر دی جائے۔ فرمایا:

سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ
 الْاَقْصٰی۔

وہ پاک ذات ہے، جو اپنے بندے کو شب کے وقت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک لے گئی۔

پھر انبیاء کے بعد نابان انبیاء، ان کے صحابہ اور بعد کے ورثاء نبوت کو بھی حسب حیثیت
 خطابات عطاء ہوئے ہیں جیسے ابو بکر رضی اللہ عنہ کا خطاب حلیم اور صدیق تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا
 فاروق اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا ذو النورین۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مرتضیٰ اور اسد اللہ۔
 حضرت خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کا سیف اللہ۔ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کا امین الامت، حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہ کا حبر الامت، حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا حواری نبی، حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا سید، حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کا سید الشہداء۔

اسی طرح اولیائے کرام کے خطابات عالمِ مثال میں ان کے حسبِ حال ہوتے ہیں، جیسے عظیم یا ابدال یا قطب اور غوث وغیرہ، جو روایاتِ حدیث سے ثابت ہیں۔ ہاں پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو جو بمنزلہ وزیرِ اعظم کے ہیں، صرف ایک ہی خطابِ عبدیت کا نہیں ملا بلکہ تقریباً ۹۹ خطابات عطاء ہوئے، جن میں سے اعلیٰ ترین خطاب عبد اللہ ہے کہ مقامِ عبدیت سب مقاماتِ خلت، تکلم، روحیت وغیرہ پر فائق ہے۔ بقیہ خطابات آپ کی مختلف شانوں اور صفاتِ کمال کے اعتبار سے عطاء ہوئے حتیٰ کہ بعض شاہی القاب تک سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ملقب کر دیا گیا یعنی حق تعالیٰ نے خود اپنے بعض اسماء آپ کو بطور خاص خطاب میں عطاء فرمائے، جن میں سے بعض کا قرآن کریم میں بھی ذکر موجود ہے جیسے رؤف رحیم وغیرہ۔ ان ننانوے خطابات میں سے ۳۰ خطابِ خصائصِ کبریٰ میں منقول ہیں اور بقیہ دوسری کتبِ حدیث کی روایات میں موجود ہیں۔

اسی طرح ملائکہ بھی شاہی خطابات سے نوازے جاتے ہیں جیسے جبریل کا خطاب امین اور روح القدس ہے۔ بہر حال عطاءِ خطابات و اعزازات چوں کہ لوازمِ سلطنت میں سے ہے، جس سے اعلیٰ ترین خدمت گزاروں کی حوصلہ افزائی اور توقیر مقصود ہوتی ہے، اس لئے آسمانی بادشاہت میں یہ شعبہ اپنی انتہائی برتری کی شان سے قائم ہے، حتیٰ کہ بعد کے اولیاءِ کرام بھی عطاءِ خطابات سے نوازے جاتے ہیں، جس کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔

میں نے بزرگانِ دارالعلوم دیوبند سے سنا ہے کہ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ بانی دارالعلوم دیوبند کا لقب عالمِ مثال میں شیخ الاسلام اور حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ کا لقب شمس العلوم ہے۔ یہ مکاشفہ حضرت مولانا رفیع الدین صاحب رحمہ اللہ مہتمم اول دارالعلوم دیوبند کا ہے، جو میں نے اپنے متعدد اکابر سے خود سنا ہے۔

معاهداتِ سلطنت اور ان کی دفعات

رعایا سے شاہی عہد و میثاق

سلطنت کا اندرونی نظم مکمل ہو جانے کے بعد مستقبل کی بہبود و فلاح اور باہمی اعتماد قائم رکھنے کے لئے سلطنتیں دوسری سلطنتوں پر نیز خود اپنی اندرونی ریاستوں، صوبوں اور رعایا کے بڑے طبقات اور افراد سے معاہدے کرنے کی خوگر ہوتی ہیں، جن کا تعلق سلطنت کی داخلی اور خارجی پالیسی اور بین الاقوامی سیاست کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہ معاہدے ضابطہ میں منضبط ہو کر اور قید تحریر میں آ کر بصورت دستاویزات سرکاری خزانہ میں محفوظ کر دیئے جاتے ہیں، تاکہ حکومت اور ریاست ہائے حکومت نیز راعی اور رعایا ایک دوسرے سے مطمئن ہو کر ملک کی ترقی میں مصروف رہیں۔

اس اصول پر آسمانی بادشاہت نے بھی رعایا کے اعلیٰ ترین طبقات اور افرادِ بنی آدم سے ایک باہمی معاہدہ کیا جو درحقیقت سلطنت کے نصب العین اور سرکاری پالیسی کو تسلیم کرانے کے بارے میں ہوا، اس سرکاری معاہدہ کو حکومت کی زبان میں عہدِ اَلست کہتے ہیں۔

اس میں عالم کی تمام اقوام، ان کے زعماء اور لیڈروں، ان کے سربر آوردہ اشخاص اور سرگروہوں یعنی انبیاء و اولیاء، حکماء و فقہاء سے عہد لیا گیا ہے کہ وہ اس حکومت کو تسلیم کریں، اس کے نصب العین کو اپنا نصب العین سمجھیں اور اُس کی پالیسی کے سامنے سر جھکائیں اور اس معاہدہ کا مسودہ اور شاہی گفتگو راعی و رعایا کے آمنے سامنے ہوئی ہے قرآن حکیم نے نقل فرمائی ہے۔ ارشاد ہے:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ مِ بْنِ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاءُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّتَهُمْ مِنْ مَّ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ؟

اور جب کہ آپ کے رب نے اولادِ آدم کی پشت سے ان کی اولاد کو نکالا اور ان سے انھیں کے متعلق اقرار لیا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے جواب دیا کہ کیوں نہیں! ہم سب گواہ بنتے ہیں، تاکہ تم

لوگ قیامت کے روز یوں نہ کہو کہ ہم تو اس سے محض بے خبر تھے یا یوں کہنے لگو کہ شرک تو ہمارے بڑوں نے کیا تھا اور ہم ان کے بعد ان کی نسل میں ہوئے۔ سو کیا ان غلط راہ والوں کے فعل پر آپ ہم کو ہلاکت میں ڈالے دیتے ہیں؟

دفعاتِ معاہدہ

اس آیت سے معاہدہ کی دو دفعات واضح ہوئیں جو منجانب رعایا کیا گیا ہے۔

۱۔ ایک مالک الملک کی ربوبیتِ عامہ کا اعتراف۔

۲۔ دوسرے اس کی وحدانیت کے عقیدہ پر دل و جان سے جمنا اور جمع ہو جانا، یعنی تنہا اُسی کو حاکم و آمر اور واضح قانون تسلیم کرنا۔

۳۔ تیسری دفعہ ذیل کی آیت میں ہے کہ اس کے باغیوں اور دشمنوں سے کبھی ساز باز نہ کرنا اور نہ کبھی اس کے بارے میں ان کی بات ماننا۔ ارشادِ حق ہے:

اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يَا بَنِي اٰدَمَ اَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ ۝ وَاَنْ اَعْبُدُوْنِي هٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيْمٌ۔

اے اولادِ آدم کیا میں نے تم کو تاکید نہیں کر دی تھی کہ تم شیطان کی عبادت نہ کرنا وہ تمہارا صریح دشمن ہے اور یہ کہ میری عبادت کرنا یہی سیدھا راستہ ہے۔

حاصل عہد وہی ربوبیت و ہدایتِ عامہ کا تسلیم کرنا ہے، جو اس سلطنت کا نصب العین ہے۔

بادشاہ کا عہد نامہ

اس کے ساتھ خود مالک الملک نے بھی اپنی پروردہ رعایا سے ایک عہد لیا، جس کا بنیادی جز وہ حکمت عملی ہے، جس کو سلطنت کی پالیسی قرار دیا گیا ہے یعنی رحمتِ عامہ، جس کا حاصل یہ ہے کہ تم لوگ میری طاعتِ مطلقہ کرو اور میں رحمتِ عامہ سے تمہاری اعانت و نصرت اور حمایت کروں گا، اور اگر بمقتضائے بشریت کبھی تم سے نادانستگی میں اس دفعہ کی خلاف ورزی ہوگئی تو توبہ اور اظہارِ پشیمانی پر میں اسے معاف بھی کر دوں گا۔

كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ، أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا أَوْ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْهُ بَعْدَهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غُفُورٌ رَحِيمٌ.

تمہارے رب نے مہربانی فرمانا اپنے ذمہ مقرر کر لیا ہے کہ جو شخص تم میں سے کوئی برا کام کر بیٹھے جہالت سے، پھر وہ اس کے بعد توبہ کر لے اور اصلاح رکھے، تو اللہ تعالیٰ کی شان ہے کہ وہ بڑے مغفرت کرنے والے، بڑے رحمت والے ہیں۔

چنانچہ تختِ شاہی پر اس عہد کی دستاویز لکھ کر رکھ لی گئی اور وہ بھی تخلیقِ عالم سے ہزاروں سال پہلے جیسا کہ حدیث گزر چکی ہے۔

اس دوطرفہ معاہدہ کو جامع ترین الفاظ میں حق تعالیٰ نے یوں واضح فرمایا ہے کہ ایک کام رعایا کے ذمہ ہے اور ایک ہماری حکومت کے ذمہ۔ رعایا کے ذمہ سمع و طاعتِ مطلقہ ہے، جسے عبادت کہتے ہیں اور ہمارے ذمہ رزاقی اور رعیت کی خبر گیری ہے، جسے رحمت و شفقت کہتے ہیں۔ ارشادِ حق ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا ۝ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ.

اور میں نے جن اور انسانوں کو اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں، میں ان سے رزق رسانی کی درخواست نہیں کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو کھلایا کریں، اللہ خود ہی سب کو رزق پہنچانے والا ہے، ہر قوت والا ہے، نہایت قوت والا ہے۔

۱۔ بہر حال اس معاہدہ میں حکومتِ الہی نے یہ وعدہ فرمایا کہ میں تمہارے رزق کا ذمہ دار ہوں۔
۲۔ معاہدہ کی دوسری دفعہ دوسری جگہ ارشاد فرمائی کہ تمہاری محنت رائیگاں نہیں کی جائے گی اور صلہ و اجر پورا پورا دیا جائے گا۔ ارشاد ہے:

إِنِّي لَا أَضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ،
إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ۝

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ۝
وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَّشْكُورًا.

اس وجہ سے کہ میں کسی شخص کے کام کو جو کہ تم میں سے کرنے والا ہوا کارت نہیں کرتا، خواہ وہ مرد ہو یا

عورت۔ تم آپس میں ایک دوسرے کے جزو ہو۔

یقیناً اللہ تعالیٰ المخلصین کا اجر ضائع نہیں کرتے۔

بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انھوں نے اچھے کام کیے تو ہم ایسوں کا اجر ضائع نہیں کریں گے۔

جو اچھی طرح کام کو کرے۔

اور تمہاری کوشش مقبول ہوئی۔

۳۔ معاہدہ کی ایک تیسری دفعہ یہ بھی تھی کہ اگر تم سرکار کے وفادار اور دوست رہے تو دنیا و

آخرت میں غم و تشویش بھی تمہارے پاس پھٹکنے نہ پائیں گے، ان سے بھی تمہاری حفاظت کی جائے گی اور یہ وعدہ اتنا حتمی کیا جاتا ہے کہ اس میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی۔

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا

يَتَّقُونَ ۝ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ.

آگاہ رہو کہ اللہ کے وفادار دوست (جنھوں نے عہد پورا کر دکھایا ہو) نہ ان پر کوئی غم ہے نہ خوف، وہ

جنھوں نے ایمان اختیار کیا اور خدا سے ڈرتے رہے ان کے لئے دنیا کی زندگی اور آخرت میں خوش خبری ہے۔ خدا کے کلمات (یعنی کیے ہوئے عہد میں) کوئی تبدیلی نہیں۔

معاہدہ باہمی کا قول و قرار

جانبین سے جب معاہدے ہو گئے اور دفتری طور پر قلمبند ہو گئے تو پھر بالا جمال ایفاء عہد کی

تاکید اور یاد دہانی کی گئی، مثلاً بنی اسرائیل کو خطاب ہوا تھا:

وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ.

پورا کرو تم میرے عہد کو، پورا کروں گا میں تمہارے عہد کو، اور صرف مجھ ہی سے ڈرو۔

مسلمانوں کو الگ خطاب فرمایا:

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ

جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۝ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ۝

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَخَذُونَ آيْمَانَكُمْ

دَخَلًا مَّ بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلِيُبَيِّنَ لَكُمْ
يَوْمَ الْقِيَمَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ .

اور تم اللہ کے عہد کو پورا کرو جب کہ تم اس کو اپنے ذمہ کر لو اور قسموں کو بعد ان کے مستحکم کرنے کے مت
توڑو اور تم اللہ تعالیٰ کو گواہ بھی بنا چکے ہو۔ بے شک اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے، جو کچھ تم کرتے ہو۔
اور تم اس عورت کے مشابہ مت بنو جس نے اپنا سوت کا تنے کے بعد بوٹی بوٹی کر کے نوچ ڈالا کہ تم
اپنی قسموں کو آپس میں فساد ڈالنے کا ذریعہ بنانے لگو محض اس وجہ سے کہ ایک گروہ دوسرے گروہ سے بڑھ
جائے۔ بس اس سے اللہ تعالیٰ تمہاری آزمائش کرتا ہے اور جن چیزوں میں تم اختلاف کرتے ہو قیامت کے
دن ان سب کو تمہارے سامنے ظاہر کر دے گا۔

رعایا کو عہد کی یاد دہانی اور تجدیدِ معاہدہ

پھر انتہائی رحمت سے اس عہد یعنی اپنی ربوبیت اور ہدایت کا اعتراف صرف فطرتوں میں ہی
خمیر نہیں کرتا بلکہ اس کے مخفی جذبہ کو ابھارنے کے لئے ہادیوں اور نذیروں یعنی انبیاء و رسل اور ان کے
نائبوں کا ایک طویل و عریض سلسلہ قائم فرما دیا جیسے سلطنتیں بذریعہ اشتہارات و اخبارات اور بواسطہ
منادی ایک طے شدہ دفعہ کو شائع کیا کرتی ہیں، تاکہ منشاءِ شاہی رعایا کے گھر گھر پہنچ جائے، انہی
ہادیوں اور مناد افراد کا ذکر آیات ذیل میں فرمایا گیا، جو قانونِ سلطنت اور معاہداتِ حکومت کو رعایا
کے کانوں اور دلوں کی گہرائیوں تک میں پہنچانیوالے ہیں اور یہ کہ وہ پیپے آتے رہے۔ ارشادِ حق ہے:

وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ.

اور ہر قوم کے لئے ہادی ہوتے چلے آئے۔

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ.

اور ہر امت کے لئے ایک حکم پہنچانے والا ہے۔

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا.

اور ہم سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو نہیں بھیج لیتے۔

وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ.

اور کوئی امت ایسی نہیں ہوئی جس میں کوئی ڈر سنانے والا نہ گذرا ہو۔

ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا .

ہم نے اپنے پیغمبروں کو یکے بعد دیگرے بھیجا۔

پھر ان مقدس مبلغوں کے ساتھ عہد یاد دلانے والے عہد نامے بھی بھیجے یعنی خدائی کتابیں آئیں، قوانین اُترے اور آسمانوں سے ہدایتوں کا نزول ہوتا رہا۔

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ

بِالْقِسْطِ .

ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلے احکام دے کر بھیجا اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب کو اور انصاف کرنے کو نازل کیا تاکہ لوگ اعتدال پر قائم رہیں۔

كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا. الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ

عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ .

ہر فرقہ اپنے نامہ اعمال کی طرف بلایا جائے گا آج تم کو تمہارے کیے کا بدلہ ملے گا یہ ہمارا دفتر ہے، جو تمہارے مقابلہ میں ٹھیک ٹھیک بول رہا ہے، ہم تمہارے اعمال کو لکھواتے جاتے تھے۔

بادشاہ کی طرف سے وفاءِ عہد

اب دنیا دیکھ لے کہ خدا نے تو اپنا عہد پورا کیا کہ رزق کی تو بارش ہے، جس میں دوست دشمن کا کوئی امتیاز نہیں، مغفرت و رحمت کا غلبہ ہے کہ باوجود انتہائی معاصی و نافرمانی کے آسمان کے دروازے رزق سے بند نہیں کیے جاتے، کسی کی محنت ضائع نہیں ہوتی، جو محنت کرتا ہے وہ پاتا ہے حتیٰ کہ آخرت سے پہلے دنیا میں بھی اس کے ثمرات محسوس کرنے لگتا ہے۔

رعایا کی بد عہدی اور اکثریت کا غدر

ہاں یہ انسانی رعایا غور کرے کہ آیا اُس نے بھی وہ عہد پورا کیا ہے جو بادشاہ کے سامنے کھڑے ہو کر باندھا تھا یا نہیں؟ آیا رعایا نے بھی حسبِ قرار داد صرف اسی کو حاکم و آمرمان کر نفس و شیطان

انس و جن کے احکام سے کنارہ کشی کر لی؟ آیا کفار و منافقین کے وعدوں سے بے اعتماد ہو کر تنہا خدا کے وعدوں پر اعتماد کیا؟ آیا لذاتِ فانیہ سے بے نیاز ہو کر اپنی زندگی اطاعت و عبادت کے لئے وقف کر دی؟ اور اس ایک سے جڑ کر اور سب سے کٹ گیا یا نہیں؟ اس ناشکر رعایا اور اس میں بھی طبقہ اعلیٰ کی رعایا یعنی انسان کے ایفاءِ عہد کا تو یہ حال ہے کہ:

وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا.

اور اس سے پہلے ہم آدم کو ایک حکم دے چکے تھے سو اُن سے غفلت ہو گئی اور ہم نے ان میں پختگی نہ پائی۔

وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ.

اور اکثر لوگوں میں ہم نے وفاءِ عہد نہ دیکھا اور ہم نے اکثر لوگوں کو بے حکم ہی پایا۔

مگر اس نقضِ عہد کا بالآخر وہی ثمرہ نکلتا رہا جو غداروں کے حق میں نکلا کرتا ہے کہ اُس کی حیثیت گر جاتی ہے، اس سے معاملات قطع کر لئے جاتے ہیں اور اُسے بالآخر پھٹکار دیا جاتا ہے، چنانچہ ارشاد فرمایا گیا:

فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ

مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ.

صرف ان کی عہد شکنی کی وجہ سے ہم نے ان کو اپنی رحمت سے دور کر دیا اور ہم نے اُن کے قلوب کو سخت کر دیا۔ وہ لوگ کلام کو اس کے مواقع سے بدلتے ہیں اور وہ لوگ جو کچھ ان کو نصیحت کی گئی تھی اس میں سے اپنا ایک بہت بڑا حصہ فوت کر بیٹھے اور آپ کو آئے دن کسی نہ کسی خیانت کی اطلاع ہوتی رہتی ہے، جو اُن سے صادر ہوتی ہے، بجز ان میں کے معدودے چند شخصوں کے۔

پس اس عہد شکنی کے بعد اگر خدائی حکومت کی طرف سے وقتاً فوقتاً غداروں پر عذاب بھیجے گئے اور دنیا کی سرکش اقوام پر گاہ بگاہ مصیبتیں نازل ہوئیں یا آج ہوتی ہیں تو نہ یہ اس رحمتِ عامہ کے خلاف ہے، جو سرکاری پالیسی ہے اور نہ اُس عہد کے خلاف ہے جو نصرت و حمایت کے لئے سرکارِ الہی کی طرف سے کیا گیا تھا، کیوں کہ قانونِ الہی کی ایک مسلمہ دفعہ یہ بھی ہے کہ اس عالم کے معاملات

قانونِ مکافات پر رکھے جائیں گے، جو معاملہ ادھر سے ہوگا وہی ادھر سے ہوگا۔ اگر ادھر سے وفاءِ عہد ہوگا تو ادھر سے بھی ہوگا ورنہ نہیں، چنانچہ اس قانونِ مکافات کی طرف قرآن حکیم نے چند جگہوں میں اشارے اور تصریحات فرمائی ہیں۔ ارشادِ حق ہے۔

قانونِ مکافات

وَأَوْفُوا بِعَهْدِيْٓ أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ.

اِنْ تَنْصُرُوا اللّٰهَ يَنْصُرْكُمْ.

فَاذْكُرُونِيْٓ اَذْكُرْكُمْ.

پورا کرو تم میرا عہد پورا کروں گا میں تمہارا عہد۔

اگر تم اللہ تعالیٰ کا ساتھ دو گے تو اللہ تعالیٰ تمہارا ساتھ دے گا۔

مجھ کو یاد کرو میں تم کو یاد کروں گا۔

پھر منفی پہلو کی بھی صراحت فرمائی کہ اگر ادھر سے نقصِ عہد ہوگا تو ادھر سے بھی پابندیِ عہد ضروری نہ ہوگی۔ چنانچہ ارشاد ہے:

وَ اِنْ تَعُوْذُوْا نَعُوْذْ وَلَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ فِئْتُكُمْ شَيْئًا وَّلَوْ كَثُرَتْ وَاِنَّ اللّٰهَ مَعَ

الْمُؤْمِنِيْنَ.

اور اگر تم پھرو ہی کام کرو گے تو ہم بھی پھرو ہی کام کریں گے اور تمہاری جمعیت تمہارے ذرا بھی کام نہ

آوے گی، گو کتنی زیادہ ہو۔ اور واقعی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایمان والوں کے ساتھ ہے۔

اِنْ عُدْتُمْ عَدٰنَا، وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِيْنَ حَصِيْرًا.

اگر تم پھرو ہی کرو گے تو ہم بھی پھرو ہی کریں گے اور ہم نے جہنم کو کافروں کا جیل خانہ بنا رکھا ہے۔

بہر حال آسمانی بادشاہت کے اصولِ انتظام کا یہ ایک اجمالی خاکہ ہے، جس میں اصولی طور پر

کلی دفعات پیش کی گئیں ہیں۔ یہ دفعات گنتی میں تھوڑی سی ہیں مگر اپنے پھیلاؤ اور معنویت کے لحاظ

سے وہ بہت وسیع اور ہمہ گیر پھیلاؤ رکھتی ہیں، جن میں سے اہم ترین دفعات حکومت کا نصب العین،

سرکاری پالیسی، راعی اور عایا کے باہمی تعلقات، عہد نامہ جات، رعایا کا عہد اور وفاءِ عہد پر حوصلہ افزائی اور عہد شکنی پر سزا وغیرہ ہیں۔ ان کے تحت میں تمام ملکی انتظامات کا نقشہ آجاتا ہے، جو انہی اصول کے نیچے چلتا ہے اور اُس میں روشنی انھیں اصول کی ہوتی ہے۔



آسمانی بادشاہت کی تربیتِ عامہ

اور تصرفاتِ ملوک کی کا نقشہ

قانونِ شاہی اور اُس کی حیثیت

لیکن ان سب اصولی نقشوں میں سب سے اہم اور اساسی چیز جس کو حکومت کی بنیاد بلکہ جو ہر حکومت کہنا چاہئے وہ قانونِ سلطنت ہے، جو حقیقتاً ملک پر حکمرانی کرتا ہے، اگر رجالِ کار کو قانون سے الگ کر کے دیکھا جائے تو ان کی کوئی پوزیشن باقی نہیں رہتی۔ چنانچہ سلطنتوں میں بڑے وزراء، امراء اور عہدیدار جب ریٹائرڈ یا پینشنر ہو جاتے ہیں، تو پھر ان کا کوئی حکم نہیں چلتا، تنفیذ حقیقتاً قانون کی ہوتی ہے نہ کہ افراد کے خیالات و نظریات کی۔

بادشاہِ حقیقی نے بھی اپنے ملک پر حکومت اپنے قانون کی رکھی ہے، یہ جداگانہ بات ہے کہ چوں کہ وہ خود قانون ساز ہے اور قانونِ عدل کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ حق تعالیٰ کا کہا ہوا ہو اور اس کا کیا ہوا ہو، اس لئے یہاں قانون پر وہ خود حاکم ہے قانون اُس پر حاکم نہیں، ہاں اُس کے سوا کسی کا بھی ذاتی قول و فعل قانون نہیں جب تک کہ اس کا استناد قانونِ الہی کی کسی دفعہ سے نہ ہو رہا ہو۔

پس اللہ بالذات حاکم، بادشاہ اور مطاعِ مطلق ہے اور اس کے سوا سب کے سب اس شرط سے مطاع و متبوع ہیں کہ وہ اُس کے قانون پر چلیں، اس کے قانون سے بولیں اور اس سے حجت پکڑیں یعنی بالذات اُس کے سوا کوئی حاکم و مطاع نہیں، اسی لئے قرآنِ حکیم نے مطاعیت کے اُن مراتب و درجات کو آیتِ ذیل سے واشگاف کر دیا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ، ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.

اے ایمان والو! تم اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو اور تم میں جو لوگ اہل حکومت ہیں ان کا بھی، پھر اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اس امر کو اللہ اور رسول کی طرف حوالہ کرایا کرو، اگر تم اللہ پر اور یوم قیامت پر ایمان رکھتے ہو، اور یہ امور سب بہتر ہیں اور ان کا انجام خوش تر ہے۔

اطاعتِ قانون کے تین مراتب

آیت بالا میں اطاعتِ خداوندی کے سلسلہ میں تو لفظ اللہ لایا گیا ہے، جو اسم ذات ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تو بالذات اور ذاتی طور پر مطاع ہے، کسی وصف کی وجہ سے نہیں، کیوں کہ یہاں ذات بابرکات خود سرچشمہ اوصاف و کمالات ہے، یعنی ذات کو صفاتِ کمال سے بزرگی حاصل نہیں ہوئی بلکہ صفاتِ کمال اس لئے کمالات میں شمار ہوئیں کہ وہ اس ذات بابرکات سے وابستہ ہیں۔ اس لئے اللہ کی مخدومی اور مطاعی صفات کی وجہ سے نہیں بلکہ ذات کی وجہ سے ہے، اس کے بعد پیغمبروں کی اطاعت کے سلسلہ میں کسی پیغمبر حتیٰ کہ سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی اسم ذات ذکر نہیں کیا گیا اور نہیں کہا گیا کہ اطیعوا محمدًا بلکہ رسول کا لفظ لایا گیا ہے، جو اس کی صاف دلیل ہے کہ انبیاء بالذات مطاع نہیں ہیں، بلکہ وصفِ رسالت کی وجہ سے مطاع قرار پائے ہیں۔ یعنی بحیثیت رسول ہونے کے واجب الاطاعت ہیں، چنانچہ جس دور میں وہ وصفِ رسالت سے متصف نہیں ہوئے واجب الاطاعت بھی نہیں ہوتے، جیسے قبل از بعثت حضور اپنی چالیس سالہ عمر میں واجب الاطاعت نہ تھے۔ ہاں مگر جوں ہی رسالتِ الہی کا عہدہ عطاء ہوا آپ کی اطاعت فرض ہو گئی۔

اب اگر غور کیا جائے تو اس رسالت کی اطاعت بھی اللہ ہی کی اطاعت مطلوب ہوئی کیوں کہ رسالت اسی کی طرف سے تو دی جاتی ہے۔ اس کے بعد ناسبانِ نبوی کی اطاعت تو بطریق اولیٰ ذاتی طور پر نہیں کی جاسکتی کہ نبی تو معصوم بھی ہوتے ہیں یہاں عصمت بھی نہیں اور جب عصمت کے باوجود انبیاء کی بھی ذاتی اطاعت نہیں تو غیر انبیاء کی عدم عصمت کے ساتھ بالذات اطاعت کیسے ہو سکتی تھی،

اسی لئے ان کی اطاعت کے سلسلہ میں کسی نائب نبی کا نام تو کیا آتا اُن کا عرفی لقب بھی نہیں لایا گیا اور نہیں کہا گیا کہ اطیعوا علماء یا اطیعوا صوفیاء وغیرہ بلکہ اولوالامر کا لفظ لایا گیا، جس کے معنی یہ ہیں کہ علماء ذاتی طور پر تو مطاع ہیں ہی نہیں، محض عالم ہو جانے سے ہی واجب اطاعت نہیں ہوتے جب تک کہ امر دین میں اولوالامر کا درجہ اختیار نہ کر لیں، یعنی وہ علم میں راسخ ہو کر اور علم ان میں راسخ ہو کر دونوں ایک ذات نہ ہو جائیں، اور عالم کے بجائے امیر علم نہ بن جائیں اور علم ان پر چھانہ جائے، جس سے اُن میں علمی بصیرت و فراست اور فقہ فی الدین کی روشنی پیدا ہو جائے اور وہ اس حد پر آجائیں کہ ہر طرز و انداز پر اور ہر نقل و حرکت پر علم الہی کی حکمرانی اور اس کا غلبہ و استیلاء ان میں راسخ نظر آنے لگے۔

غور کرو تو یہاں بھی اطاعت اللہ ہی کی نکلی، کیوں کہ جس امر کے وہ اولوالامر ہیں وہ امر الہی تو ہے، جس کے معنی امر دین کے ہیں، چنانچہ احادیث میں دین کے لئے لفظ امر ہی استعمال کیا گیا ہے جیسے من احدث فی امرنا هذا۔ اور لا تولى امرنا هذا من طلبه اور ما نجا هذا الامر وغیرہ۔ بہر حال عالم امر اللہ ہی کا ہے اس لئے امر دین کے بارے میں جو بھی اطاعت ہوگی وہ بالواسطہ اللہ ہی کی ہوگی، اس لئے دینی حکومت کے ذمہ دار کا لقب بادشاہ یا حاکم نہیں بلکہ خلیفہ یا امیر ہے کہ وہ نیابتہ امر الہی کا جاری کنندہ ہے، خود حاکم نہیں۔ اسی لئے قرآن نے اطاعت کے سلسلہ میں تو یہ تین اطاعتیں رکھیں، جن کی تفصیل ذکر کی گئی، لیکن حکومت کے سلسلہ میں تین حکومتیں نہیں رکھیں بلکہ صرف ایک اللہ کی کہ:

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ.

نہیں ہے حکم مگر صرف اللہ کے لئے ہے۔

اور

يَحْكُمُ مَا يَشَاءُ.

حکم دیتا ہے جو چاہتا ہے۔

اور

فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ.

حکم اللہ کے لئے ہے، جو بلند و بالا، بزرگ تر ہے۔

بہر حال حکم کی اصل بنیاد قانون ہے، اسی پر ملک چلتا ہے اور وہی سارے نظام کی روح ہوتی ہے۔ گویا حقیقتاً عمالِ حکومت حکمراں نہیں ہوتے بلکہ قانون حکومت کرتا ہے، اسی لئے ہر جھگڑے اور نزاع میں بالآخر قانون ہی کی پناہ پکڑی جاتی ہے کہ گویا اصل بادشاہ قانون ہوتا ہے۔

قانونِ شاہی کی انواع

پس مذکورہ بالا لوازمِ حکومت یعنی اعلانِ بادشاہت، حلفِ وفاداری، سرکاری پالیسی اور تقسیم خدمات و مناصب اور معاہدات اور تدابیرِ ملکی وغیرہ کے خاکے قائم کر دینے کے بعد جب بادشاہ کی توجہات نظمِ مملکت اور تدابیرِ ملکی کی طرف مبذول ہوتی ہیں تو سب سے پہلے شانِ حکومت کی اساس کے طور پر قانونِ شاہی کی ضرورت کا سوال پیدا ہوتا ہے، تاکہ رعایا اس پر چل کر امن و عافیت کی زندگی بسر کرے اور پھر اسی قانون کی رُو سے اُس پر مواخذہ و گرفت اور اعزاز و تعزیر کا معاملہ کیا جاسکے۔ نیز سرکاری عمال کے مراتب و درجات کی ترقی و تنزل بھی وہی قانون ہو۔

ظاہر ہے کہ جب اس خدائی قلم رُو کی رعایا بے شمار انواع پر مشتمل تھی اور ہر ایک نوع کی رفتار زندگی اور میلاناتِ طبعی الگ الگ اور اُن کے اندرونی تقاضے جدا جدا تھے اس لئے سوائے ایک مشترکہ قانون کے ہر نوع اسی ایک کی بادشاہی کو تسلیم کرے اور اُسی کی وفادار رہے، باقی ہر ہر نوع کے لئے قانونِ عمل جدا جدا درکار تھا، جس طرح سے کہ طویل و عریض مملکتوں میں جو بہت سی اقوام اور بہت سی صوبوں اور علاقوں پر مشتمل ہوتی ہیں ہر صوبہ اور خطہ کا قانون الگ الگ اور ان کی مرزو بوم کے تقاضوں کے اختلاف سے ہر علاقہ کا دستور العمل جدا گانہ ہوتا ہے، البتہ قدرِ مشترک کے طور پر یہ چیز سب صوبوں میں قانونی طور پر لازم رہتی ہیں کہ سب کے سب مرکز کے تابع رہیں۔

عالمِ خلق اور عالمِ امر

قانونِ طبائع

اس اصول پر ایک تو قانونِ طبائع تجویز ہوا جو انسان وغیر انسان سب کے لئے یکساں طور پر وضع فرمایا گیا، جس میں قویٰ امرو نہیں بلکہ خلقی امرو نہیں ہر جماد و نبات اور ہر حیوان و انسان کی جبلت میں اس کی صورتِ نوعیہ کے مناسب حال ڈال دیا گیا، جس سے نہ وہ نوع انحراف کر سکتی ہے نہ قانون شکنی پر قادر ہے۔ درندوں کے لئے گوشت خوری اور بھٹ سازی، چرندوں کے لئے گھاس خوری اور آخور سازی اور پرندوں کے لئے دانہ خوری اور گھونسلا سازی کے دواعیٰ ان کی سرشت میں اس طرح پیوست کر دیئے گئے ہیں کہ اس تکوینی اور فعلی امر کے بعد کسی قویٰ اور تفہیمی امر کی ضرورت نہیں رہی کہ نہ ان کی طبائع بدل سکتی ہیں اور نہ طبائع کے یہ تقاضے تبدیل ہو سکتے ہیں، چنانچہ پیدا ہوتے ہی ایک جانور کا بچہ بلا تعلیم و تفہیم وہی کچھ کرنے لگتا ہے جو اس کے دوسرے ابناءِ نوع کرتے ہوتے ہیں۔ پس یہ تکوینی طور پر ایک ربانی ہدایت و رہنمائی ہے جو کائنات کی طبائع پر بالہامِ الہی اترتی ہے اور اس کے ماتحت تمام حیوانات و نباتات اور جمادات اپنے اپنے طبعی ڈھنگ پر زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ارشادِ ربانی ہے:

رَبَّنَا الَّذِيْ اَعْطٰى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدٰى.

ہمارا رب وہ ہے، جس نے ہر چیز کو اس کے مناسب بناوٹ عطاء فرمائی، پھر رہنمائی فرمائی۔

اسی وطیرہ پر دنیا کی ہر نوع کو اور اس کے نوعی امورِ طبعیہ کو قیاس کر لینا چاہئے۔ مثلاً جانوروں پر یہ الہامِ طبعی رنگ میں ہوتا ہے اور ان پر تکوینی وحی آتی ہے، جس کو وہ خلقت سمجھ لیتے ہیں اور انھیں کسی کتاب یا معلم کی ضرورت نہیں ہوتی۔ شہد کی مکھی کو چھتہ بنانے اور شہد نکالنے کا الہامِ طبعی فرمایا گیا جو اس کے لئے نوعی قانون ہے۔ فرمایا گیا:

وَ اَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذِیْ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوتًا وَمِّنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا

یَعْرِشُوْنَ ۝ ثُمَّ کُلِّیْ مِنْ کُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاَسْلُکِیْ سُبُلَ رَبِّکَ ذُلُلًا. یَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا

شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ . إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝

اور آپ کے رب نے شہد کی مکھی کے جی میں یہ بات ڈالی کہ تو پہاڑوں میں گھر بنالے اور درختوں میں۔ اور لوگ جو عمارتیں بناتے ہیں ان میں پھر ہر قسم کے پھلوں سے چوستی پھر، پھر اپنے رب کے رستوں میں چل جو آسان ہیں۔ اس کے پیٹ میں سے پینے کی چیز نکلتی ہے، جس کی رنگتیں مختلف ہوتی ہیں کہ اس میں لوگوں کے لئے شفاء ہے، اس میں ان لوگوں کے لئے بڑی دلیل ہے جو سوچتے ہیں۔

یا مثلاً پہاڑوں کو ان کے مناسب حال تکوینی خطاب کے ساتھ قانون ارشاد ہوا۔

يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ .

اے پہاڑو! داؤد کے ساتھ بار بار تسبیح کرو اور پرندوں کو بھی حکم دیا۔

یا مثلاً زمین و آسمان کو ان کے مناسب شان الہام ہوا:

يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَ كَ وَيَا سَمَاءُ اقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ .

اے زمین اپنا پانی نگل جا، اور اے آسمان تھم جا اور پانی گھٹ گیا اور قصہ ختم ہوا۔

یا مثلاً ابتداءِ آفرینش کے وقت آسمان و زمین کو ان کے مناسب حال ندادی گئی اور انھوں نے

امرا الہی پر لبیک کہا۔

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا وَكَرْهًا،

قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ .

پھر آسمان کی طرف توجہ فرمائی اور وہ دھواں سا تھا سو اس سے اور زمین سے فرمایا تم دونوں خوشی سے آؤ

یا زبردستی سے، دونوں نے عرض کیا کہ ہم خوشی سے حاضر ہیں۔

بہر حال ہر نوع کو اس کے مناسب طبع الہام ربانی ہوا، جس میں تشریع کے الفاظ و کلمات نہ

تھے، بلکہ تکوین کی خاموش زبان تھی یعنی ان کی جبلتوں کو فعلی و عملی آواز دی گئی گویا اسی انداز پر انھیں بتا

دیا گیا، جس کو ان کی طبیعتوں نے سنا اور تعمیل شروع کر دی۔

قانونِ شرايع

لیکن انسان کو طبیعت کے علاوہ عقل کا جو ہر بھی عطاء ہوا تھا، جو اس کی طبع بشری سے بالاتر اور

ما فوق تھا، اس لئے عام حیوانات کی طرح اس پر محض اس کی طبیعت تنہا حکمرانی نہیں کر سکتی تھی، جب تک کہ عقل سے صلاح نہ لے لے اور عقل اس کے کھرے اور کھوٹے کو واضح نہ کر دے، ورنہ انسان اور حیوان میں کوئی فرق و امتیاز باقی نہ رہتا کہ محض طبعی اشاروں پر چلنا اُسی جاندار کا کام ہو سکتا ہے جس میں عقل کا پتہ نہ ہو، اور اس لئے اسے اپنی طبیعت کو عقل کا پابند بنانے کا مکلف بھی نہیں ٹھہرایا جاسکتا تھا، پس انسان اگر ایک حد تک طبیعت اس کی عقل کی محکوم ہوگی اس لئے حقیقتاً انسان وہی ہوگا جس کی طبیعت اس کی عقل کے زیر اثر کام کرے گی، لیکن جس طرح طبع بشری سے عقل انسانی سے بالاتر ہونے کی وجہ سے طبیعت پر حاکم بنائی گئی ہے، اسی طرح انسان میں عقل سے بالاتر بھی ایک جوہر ہے جسے وجدانِ باطنی اور روحانیت کہتے ہیں، جس کی وجہ سے اس کا تعلق اس عالم الغیب سے بھی قائم ہے جو محسوسات سے وراء اور بالاتر ہے اور جہاں حقائق غیبیہ کی گرم بازاری ہے۔ ظاہر ہے کہ ان وراءِ عقل مغیبات تک عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی، کیوں کہ عقل صرف محسوسات کے دائرہ میں کام کر سکتی ہے۔

حقائق غیب، عرش و کرسی، لوح و قلم، جنت و نار اور جن و ملک وغیرہ کے علوم و معارف تک اس کی دوڑ سرے سے کام نہیں دیتی بلکہ غور کرو تو مادیات اور محسوسات کی حقائق میں بھی عقل مستقل بالادراک نہیں، جو خاص اس کے عمل کا میدان ہے، جب تک کہ علمِ الہی اور انکشافاتِ غیب اس کی امداد نہ کریں، اس لئے یہ بے بس عقل بھی طبع بشری کی طرح انسان پر من کل الوجوہ حکمرانی نہیں کر سکتی جب تک کہ اسے راہ دکھلانے والا اور سبیل کرنے والا غیبی علم اس کے سر پر موجود نہ ہو جسے علمِ شرائع کہتے ہیں۔ پس انسان طبع محض کا محکوم تو یوں نہ ہوا کہ وہ بغیر علم کے بیکار ہے اس لئے یہ نتیجہ صاف نکل آیا کہ انسان کے لئے نہ قانونِ طبائع کافی اور نہ قانونِ عقل، بلکہ ان دونوں کی راہنمائی کے لئے قانونِ وحی کی ضرورت تھی جسے قانونِ شریعت کہتے ہیں، اس لئے آسمانی بادشاہت کی طرف سے انسانی نوع میں نبوت کا سلسلہ جاری کر کے اس کے لئے تشریحی امر و نہی کا قانون ہی اتارا گیا اور عالمِ خلق کو عالمِ امر سے نوازا گیا، جس کو قرآن حکیم نے اس طرح واضح و آشکار فرمایا ہے:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ

لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا.

اللہ ایسا ہے، جس نے سات آسمان پیدا کیے اور انہی کی طرح زمین بھی، ان سب میں احکام نازل ہوتے رہتے ہیں، تاکہ تم کو معلوم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر شے پر قادر ہے اور اللہ ہر چیز کو احاطہ علمی میں لئے ہوئے ہے۔

بہر حال اس آسمانی قلمرو میں دو قانون رائج ہیں ایک قانونِ طبیعت جو تکوینِ الہی کے ماتحت ہے اور ایک قانونِ شریعت جو تشریعِ الہی کے ماتحت ہے۔ پہلا قانون ساری کائنات کے لئے ہے، مگر باختلافِ انواع متفاوت ہے، اور دوسرا قانون صرف بنی نوعِ انسان اور جنات کے لئے ہے، جن میں فہم و خطاب کی صلاحیت رکھی گئی ہے، مگر بتفاوتِ اقوام متفاوت ہے۔ یعنی اس قانونِ شرعی میں فروع و احکام کی حد تک حسبِ مزاجِ اقوام اور حسبِ احوالِ عالم تغیر و تبدل بھی ہوتا رہا ہے، مگر اصول و کلیات از اول تا آخر یکساں رہے ہیں۔ ارشادِ نبوی ہے:

نحن معاشر الانبياء ابونا و احد و امهاتنا شتى.

ہم انبیاء کی جماعت کا باپ (دین) تو ایک ہے، مگر مائیں (شریعتیں) کئی ہیں۔

لیکن بہر حال جس طرح عالمِ خلق کی بھی ایک تکمیل اور انتہا تھی ایسے ہی عالمِ امر کے ماتحت شرائع کی بھی تکمیل و انتہا کا ایک وقت تھا کہ اس کے بعد شرائع نہ تھیں بلکہ آخری شریعت کافی ہو جائے، جو ہر نہج سے مکمل اور مختتم ہو۔ چنانچہ آخری شریعت اسلام کے نام سے دنیا کے ان آخری قرون میں بھیج دی گئی اور اس کے بعد نبوت اور جدید شریعت کا دروازہ اس لئے بند کر دیا گیا کہ یہ آخری اور مکمل شریعت آخری دورہٴ دنیا تک کے انسانوں کیلئے کافی تھی، اس کی تفصیل آئندہ ابواب میں آتی ہے۔

شاہی کونسل

قانون کی ترتیب و تدوین کے بعد اُس کے دقائق کھولنے اور باہمی بحث سے منشاءِ خداوندی کو بروئے کار لا کر رعایا میں اسے پھیلانے اور چلانے کیلئے ایک مجلسِ اعیان یا دارالخو اص ترتیب دی جاتی ہے، جسے شاہی پارلیمنٹ کہتے ہیں۔ سوربانی حکومت نے جو شاہی حکومت ترتیب دی ہے، اُس میں ملائکہ مقربین اور انبیاء علیہم السلام اور اُن کے کامل و رثاء کی ارواحِ مقدسہ بطور سرکاری پارلیمنٹ کام

کرتی ہیں، کائنات کے مہم مسائل اولاً مجلس میں لائے جاتے ہیں تاکہ وہ اپنی ہمتِ باطنی سے انھیں آگے بڑھائیں۔ ظاہر ہے کہ اس سے شانِ حکومت کے لوازم کا اظہار اور مخلوق کے لئے نمونہٴ عمل قائم کرنا مقصود تھا، ورنہ حق تعالیٰ اس سے بری اور غنی ہیں کہ کوئی انھیں مشورہ دے یا ان کا ہاتھ بٹائے۔

پس جیسے اس عالمِ شاہد میں اُس کی قدرت بذیل اسبابِ ظاہرہ نمایاں ہوتی ہے ایسے ہی عالمِ غیب میں اس کی قدرت و حکومت بذیل اسبابِ باطنہ تحقق پذیر ہوتی ہے۔ پس یہ مجلسِ اعیانِ ملکی انتظامات کا ایک آئینی لازمہ ہے، جس کا نام سرکاری زبان میں ملائِ اعلیٰ ہے، اس مجلس پر شاہی پالیسی اور سلطنت کے بہت سے مخفی راز آشکار کیے جاتے ہیں۔ مثلاً کس قوم پر عنایت و لطف متوجہ کیا جائے اور کس پر قہر و خذلان، کسے سر بلند کیا جائے اور کسے پست اور سرنگوں۔

پس جو بھی مقدر ہوتا ہے اسی کے مطابق ملائِ اعلیٰ حرکت کرتا ہے اور عالم میں وہی واقعات رونما ہونے لگتے ہیں جو منشاءِ الہی ہوتے ہیں۔ قرآن نے اسی مجلس (ملائِ اعلیٰ) کے بارے میں فرمایا:

مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَىٰ إِذْ يَخْتَصِمُونَ إِنِّي نُوحَىٰ إِلَى الْإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ.

مجھ کو عالمِ بالا کی کچھ خبر بھی نہ تھی جب کہ وہ گفتگو کر رہے تھے، میرے پاس وحی محض اس سبب سے آتی

ہے کہ میں صاف صاف ڈرانے والا ہوں۔

اثباتِ رسالت کے سلسلہ میں یہ آیت نازل ہوئی، جس کا حاصل یہ ہے کہ ملائِ اعلیٰ کا علم مجھے مشاہدہ سے نہیں نقل و روایتِ کتبِ سابقہ سے نہیں کہ میں پڑھا ہوا نہیں، تو پھر بجز اس کے کہ مجھ پر بذریعہ وحی والہام امورِ غیب منکشف ہوتے ہیں اور کیا کہو گے؟ اور غیبی معلومات بغیر رسالت و نبوت کے حاصل نہیں ہوتے اس لئے تم میری رسالت سے انکار کیسے کر سکتے ہو؟

مباحثِ ملکی

ملائِ اعلیٰ کی بحث و تمحیص کو جو فطرۃً کونسلوں اور ورکنگ کمیٹیوں میں ہوتی ہے اختصام سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ اختصام صورتہً ہے، جیسا کہ ملائِ اعلیٰ کے ارکان حق تعالیٰ سے مسئلہ خلافت میں گفتگو کر رہے تھے، کہ یہ خلافت انھیں کیوں نہ مل جائے اور اس کی وجوہات اور دلائل بیان کی جا رہی تھیں

ورنہ بلحاظِ حقیقت نفاذِ پذیر صرف منشاءِ خداوندی ہوتا ہے، نہ اُس میں کسی کا مشورہ شامل ہوتا ہے نہ اسے کسی کی فکری یا عملی اعانت کی ضرورت و حاجت ہے۔ یہ بھی بدرجہ حقیقت ارکانِ ملاءِ اعلیٰ کی معنوی تربیت ہے کہ قدرت نے جو کچھ اُن کے باطن میں ودیعت کیا ہے اسے بروئے کار لانے کے لئے یہ مجلسی اختصام ان کے حق میں ایک ذریعہ بنا دیا ہے، ہاں چوں کہ یہ ارکانِ مقررین خاص اور مقدسین ہیں اس لئے اُن کے قلوب والسنہ پر حق کے سوا کوئی بات جاری نہیں ہو سکتی، اس لئے یہ مشورہ بھی حق ہی ہوتا ہے جو حق کے سامنے آتا ہے۔

پس ان کا مشورہ من اللہ اور الی اللہ ہے، اس لئے محض صورتِ مشورہ کی ہے ورنہ حقیقتاً الہامِ الہی ہے، جو اُن کے قلوب سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس لئے اس ملاءِ اعلیٰ کا دوسری جگہ اس حیثیت سے ذکر فرمایا گیا ہے کہ وہ نہایت محفوظ ہے، جس کے ارکان پر کسی کا زور اور دباؤ نہیں چل سکتا اور دشمن تو اُس کے پاس بھی نہیں پھٹک سکتے چہ جائے کہ اُن کو بھٹکاسکیں۔ ارشادِ بانی ہے:

إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ، وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ، لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَىٰ وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ، إِلَّا مَنْ خِطَفَ الْخَطْفَةُ فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ.

ہم نے رونق دی ہے اُس طرف والے آسمان کو ایک عجیب آرائش یعنی ستاروں کے ساتھ اور حفاظت بھی کی ہے شریر شیطان سے۔ وہ شیطاں عالمِ بالا کی طرف کان بھی نہیں لگا سکتے اور ہر طرف سے مار کر دھکے دے دیئے جاتے ہیں اور ان کے لئے دائمی عذاب ہوگا، مگر جو شیطان کچھ خبر لے ہی بھاگا تو ایک دہکتا ہوا شعلہ اس کے پیچھے لگ لیتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ملاءِ اعلیٰ ملکی انتظامات کی مجلس ہے، جہاں امورِ تکوینیہ کی خبریں زبانوں پر آتی ہیں اور انھیں رازوں کے اڑانے کے لئے غنیم کے جاسوس (یعنی ابلیس کی ذریت، شیطاں) وہاں پہنچنے کی سعی کرتے ہیں، مگر ناکام رہتے ہیں۔ کیوں کہ اول تو استماع ہی نہیں کر سکتے اور اگر اس کی کچھ کوشش بھی کرتے ہیں تو ہر طرف سے مار کر بھگا دیئے جاتے ہیں اور انھیں چہار طرف سے دھکے مل جاتے ہیں اور اُس پر بھی اگر کچھ سن بھاگے تو ایک دہکتا ہوا شعلہ اُن کے پیچھے لگ لیتا ہے، جو انھیں جلا کر بھسم کر دیتا ہے۔ اس لئے شیطاں کے ہاتھ میں بجز افتراء و بہتان اور اغواء و تسویل اور کچھ

نہیں رہتا، اس لئے وہ حکومتِ الہی کے خلاف صرف انھیں اکاذیب کا پروپیگنڈہ کرتے رہتے ہیں نہ کہ کسی امرِ حق کا۔

شاہی پرائیویٹ سکریٹری اور واسطہ حکومت

ملکی انتظامات کے سلسلہ میں جب کہ بابِ حکومت میں اطرافِ ملک کے معاملات پیش ہوتے ہیں تو سلاطین اپنے لئے ایک پرائیویٹ سکریٹری منتخب کرتے ہیں جو بادشاہ اور وزراء کے درمیان واسطہ کتاب و خطاب ہوتے ہیں، جس سے اول بادشاہ ہم کلام ہوتا ہے اور پھر اس کے واسطہ سے دوسروں تک شاہی فرامین پہنچتے ہیں۔ اگرچہ وزراء مرتبہ میں اُس سے کہیں زیادہ بلند ہوتے ہیں مگر وہ ہر وقت کا حاضر باش اور منشاءِ شاہی کا امین اور معتمد خاص ہوتا ہے، بادشاہ حقیقی نے بھی ملائِ اعلیٰ کے ارکان میں سے اس سلسلہ کا ایک شاہی معتمد یا حاجب اور آج کی اصطلاح میں گویا پرائیویٹ سکریٹری حضرت جبرئیل علیہ السلام کو مقرر فرما کر انھیں امین کا خطاب عطا فرمایا ہے۔ یہی ناموسِ اعظم مالکِ الملک اور وزراءِ سلطنت (انبیاء علیہم السلام) کے درمیان واسطہ نقل و خبر ہے اور اور اس لئے وہ ہر وقت تختِ شاہی کے پاس مقیم اور حاضر باش رہتا ہے۔ ارشادِ حق ہے:

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ۝ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ .

یہ قرآن کلام ہے ایک معزز فرشتے کا لایا ہوا جو قوت والا ہے، مالکِ عرش کے نزدیک ذی رتبہ ہے

وہاں اس کا کہنا مانا جاتا ہے، امانت دار ہے۔

احادیث میں اس کی مزید تفصیلات بھی ارشاد فرمائی گئی ہیں، جن سے واضح ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نہ صرف بشر بلکہ خود ملائکہ علیہم السلام کے درمیان میں بھی واسطہ حکومت و احکام ہیں، مثلاً حدیث ذیل میں فرمایا گیا:

عن النّوّاس بن سمعان قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا

اراد اللّٰہ تبارک وتعالیٰ ان یوحى بامرہ تکلم بالوحي فاذا تکلم اخذت

السّموات منه رجفة او قال رعدة شديدة من خوف اللّٰہ عزوجل فاذا من

سَمِعَ بِذَلِكَ اَهْلُ السَّمَوَاتِ صَعَقُوا وَخَرُوا لِلّٰهِ سُجَّدًا فَيَكُونُ اَوَّلُ مَنْ يَرْفَعُ رَاسَهُ جِبْرِئِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَيَكَلِّمُ اللّٰهُ مِنْ وَحْيِهِ بِمَا ارَادَ فَيَمْضِيْ بِهِ جِبْرِئِيلُ عَلَى الْمَلَائِكَةِ كُلَّمَا مَرَّ بِسَمَاءٍ مِنَ السَّمَاءِ يَسْئَلُهُ مَلَا ئُكْتُهَا مَاذَا قَالَ رَبُّنَا يَا جِبْرِئِيلُ فَيَقُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ الْحَقُّ وَهُوَ الْعُلَى الْكَبِيْرَةُ فَيَقُولُونَ كُلُّهُمْ مِثْلَ مَا قَالَ جِبْرِئِيلُ فَيَنْتَهِيْ جِبْرِئِيلُ بِالْوَحْيِ اِلَى حَيْثُ اَمَرَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ . (و کذا رواه ابن جریر جلد سابع ص ۲۹)

نواس بن سمعان فرماتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اللہ ارادہ فرماتا ہے کسی امر کی وحی کرنے کا تو اس وحی کا تکلم فرماتا ہے اور جب تکلم فرماتا ہے تو اس کی ہیبت و عظمت سے آسمانوں میں لرزہ پڑ جاتا ہے۔ پس جب اُسے آسمان والے سنتے ہیں تو خوف زدہ ہو کر گھبرا اٹھتے ہیں اور اللہ کے لئے سجدے میں جا پڑتے ہیں۔ پس ان میں جو سب سے پہلے سراٹھاتا ہے وہ جبرئیل علیہ السلام ہوتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اُن سے اپنی وحی کی مراد ظاہر فرماتا ہے اُسے لیکر جبرئیل ملائکہ کی طرف چلتے ہیں، جس جس آسمان پر گذرتے جاتے ہیں تو اُس آسمان کے ملائکہ پوچھتے ہیں کہ اے جبرئیل! ہمارے پروردگار نے کیا فرمایا؟ جبرئیل علیہ السلام فرماتے ہیں اس نے حق فرمایا اور وہ ذات بلند و بالا اور بزرگ تر ہے، تو سارے ملائکہ جبرئیل ہی کا کہا ہوا کہنے لگتے ہیں یہاں تک کہ جبرئیل اس وحی کو لے کر وہاں تک پہنچ جاتے ہیں جہاں اللہ نے آسمان یا زمین میں اس وحی کو پہنچانے کا ارادہ فرمایا تھا۔

تخت بردار اور خدمہ دربار سے معلوماتِ عامہ

یہ وہ وحی ہے کہ جو قانونِ شاہی اور اوامر کے سلسلہ میں ہے باقی قوانین کے علاوہ شاہی گفتگو جو نج کے طور پر ہوتی ہے، بعض دفعہ خدمہ اور آس پاس کے خدام بھی سن لیتے ہیں اور عموماً قلعہ کے لوگوں کو تلاش رہتی ہے کہ فلاں معاملہ میں کیا ہوا اور فلاں کا معاملہ کیسا رہا اور کس طرح ہوگا؟ تو اُن خدمہ کے ذریعہ بھی بعض اوقات باتیں نکلتی ہیں اور پھیل جاتی ہیں اور بادشاہ کو بھی اُن کے نکل جانے کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی، چنانچہ زمینی مخلوق کی موت و حیات یا رزق و افلاس یا صحت و مرض وغیرہ کے متعلق جو نجی پالیسی ہوتی ہے اور شاہی تخت سے اس کے متعلق کچھ خبریں چلتی ہیں، تو عامہ ملائکہ حملہ عرش سے پوچھتے ہیں کہ کہو فلاں کے معاملہ میں کیا بات طے ہوئی؟ وہ بتلاتے ہیں کہ یہ طے ہوا ہے۔

خبروں کے چور اور جاسوس اور ان کی درگت

چنانچہ حدیث ابن عباس میں ہے:

وقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جالسا في نفر من اصحابه قال عبدالرزاق من الانصار فرمى بنجم فاستنار فقال عليه السلام ما كنتم تقولون اذا كان مثل هذا في الجاهلية؟ قالوا كنا نقول يولد عظيم او يموت عظيم قلت للزهري اكان يُرمى بها في الجاهلية؟ قال نعم ولكن غلظت حين بعث النبي صلى الله عليه وسلم قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها لا يُرمى بها لموت احد ولا لحياته ولكن ربنا تبارك وتعالى اذا قضى امرا سبح حملة العرش ثم سبح اهل السماء الذين يلونهم حتى يبلغ التسبيح الى السماء الدنيا ثم يستخبر اهل السماء الذين يلون حملة العرش فيقولون الذين يلون حملة العرش لحملة العرش ماذا قال ربكم فيخبرونهم ويخبر اهل كل سماء سماء حتى ينقضي الخبر الى هذه السماء وتخطف الجن السمع فيرمون فما جاء به على وجه فهو حق ولكنهم يفرقون فيه ويزيدون.

(رواه احمد ابن كثير جلد سابع ص ۲۸)

حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے چند صحابہ کی جماعت میں تشریف فرما تھے، عبدالرزاق نے کہا انصار میں سے، کہ (زمانہ نبوی میں) ایک ستارہ ٹوٹا اور ایک دم روشنی پھیل گئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زمانہ جاہلیت میں جب ایسا ہوتا تھا تو تم کیا کہا کرتے تھے؟ لوگوں نے عرض کیا کہ ہم کہتے تھے کہ یا تو کوئی بڑا شخص پیدا ہوگا یا مرے گا۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے درمیان روایت میں ہی زہری سے پوچھا کہ کیا زمانہ جاہلیت میں ستارے ٹوٹتے تھے؟ انھوں نے کہا ہاں! لیکن جب سے حضورؐ مبعوث ہوئے ہیں جب سے بڑھ گئے ہیں۔ پھر زہری نے کہا کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ یہ شہاب ثاقب (ٹوٹنے والے ستارے) نہ تو کسی کی موت کی وجہ سے ٹوٹتے ہیں، نہ کسی کی حیات کی وجہ سے، لیکن (اس کی حقیقت یہ ہے) ہمارا پروردگار تبارک وتعالیٰ جب کسی بات کا حکم فرماتا ہے تو حاملانِ عرش سب

کے سب تسبیح میں لگ جاتے ہیں، پھر اُس آسمان کے ملائکہ تسبیح میں لگتے ہیں جو حاملانِ عرش سے متصل ہیں، یہاں تک کہ شدہ شدہ یہ تسبیح آسمانِ دنیا تک پہنچ جاتی ہیں۔ پھر یہ عرش والوں سے متصل کے فرشتے ان سے پوچھ گچھ کرتے ہیں کہ تمہارے رب نے کیا فرمایا؟ تو وہ انھیں بتلا دیتے ہیں اور پھر ہر آسمان والے اپنے سے متصل آسمان والوں کو بتلاتے ہیں تا آں کہ یہ خبر گشت کرتی ہوئی اُس نچلے آسمان تک آ جاتی ہے اور شیاطین اس کے دروازوں کے آس پاس لگ کر کوئی ایک آدھ بات اُچک لے جاتے ہیں، تو پیچھے سے یہ دہکتا ہوا ستارہ ان کو پھینک مارا جاتا ہے، تو بچ بچا کر جتنا لاتا ہے وہ تو حق ہوتا ہے، مگر وہ اُس میں فرق ڈال دیتے ہیں اور اپنی طرف سے اضافے کر دیتے ہیں۔

اخبارِ تکوین و تشریع کا فرق

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ اخبارِ خداوندی میں شیاطین کے اکاذب کا اختلاط جب ممکن ہے تو آسمانی قانون پر اعتماد ہی کیا رہا۔

جواب یہ ہے کہ قانونِ شریعت اور امورِ تکوینیہ کے فرق کو ملحوظ رکھا جائے۔ قانونِ شریعت کی چیزیں تو بذریعہ جبرئیل شائع کی جاتی ہیں اور تکوینی امور حملہٴ عرش اور خدا مقررین کے ذریعہ ہی شائع ہو جاتے ہیں، جیسا کہ ابھی زیر عنوان ”تحت بردار اور خدمہٴ دربار سے معلوماتِ عامہ“ میں اس کی واضح تفصیل گزر چکی ہے، اسی لئے پہلی روایت میں جو بظاہر قانونِ حکومت کے متعلق معلوم ہوتی ہے اراد اللہ ان یوحی بامرہ تکلم بالوحي کے الفاظ ہیں، جو عموماً اقوال و احکام کے لئے مستعمل ہوتے ہیں اور اس دوسری روایت میں جو بظاہر تکوینی امور کے سلسلہ میں ہے اِذَا قَضٰی امراً کے الفاظ ہیں، جو عموماً افعال اور کاروبار کے سلسلہ میں بولے جاتے ہیں۔

پس دونوں حدیثوں میں اس تعارض کا شبہ نہیں ہو سکتا کہ ایک میں اشاعتِ ذریعہ جبرئیل کو ظاہر کیا گیا ہے اور ایک میں حملہٴ عرش کو۔

نیز اس دوسری حدیث میں جس سے تکوینی امور اور افعالِ الہیہ پر روشنی پڑتی ہے، شیاطین کے استراقِ سمع یعنی بات اُچک لینے کی گنجائش ظاہر کی گئی ہے، مگر پہلی حدیث میں جو تشریعی امور اور احکامِ شرعیہ سے متعلق ہے کسی درمیانی خیانت کی گنجائش نہیں، کیوں کہ یہ پہلی حدیث وحی شرعی کو ثابت

کر رہی ہے اور اس وحی میں شیطان کا کوئی دخل نہیں ہو سکتا، وہ اللہ سے چلتی ہے، جبریل امین پر آتی ہے اور پھر ان کے واسطے سے براہِ راست محمد الامین صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جاتی ہے۔

پس درمیان میں امانتوں اور احتیاطوں کا ایک مہتمم بالشان سلسلہ قائم ہے، جس میں سے بات کا نکل جانا یا مخلوط ہو جانا محال ہے، اور اس دوسری وحی سے جو تکوینی ہے، خدام اور قلعہ کے نوکر چاکر بھی مستفید ہو جاتے ہیں اور بات پھیل جاتی ہے۔ حتیٰ کہ شیاطین اور اُن کے معتقد یعنی کاہن، جادوگر، شعبدہ باز اور دجال و کذاب وغیرہ تک بھی جا پہنچتے ہیں، یہ افشاءِ تکوینی حیثیت سے مضر نہیں پڑتا کیوں کہ اس سے زیادہ کچھ بد استعداد لوگ ساحروں کے کہے میں آکر کافر ہو سکتے ہیں یا کفر پر باقی رہ سکتے ہیں، سو تکویناً اس کا رخا نہ عالم میں کفر کا باقی رکھا جانا بھی حکومتِ الہی کی پالیسی ہے، تاکہ ایمان داروں کی ایمانی قوتیں کفر کے مقابلہ سے کھلتی رہیں اور کفر کی بے ججتی نمایاں ہوتی رہے۔

بلاشبہ اس کی مثال سیاسی حلقوں کی وہ خبریں ہیں جو سکرٹریٹ کے دفاتر سے چلتی ہیں اور پھیل جاتی ہیں، جن سے لوگ اچھے بُرے نتائج نکال کر رائے قائم کر لیتے ہیں اور گورنمنٹ بھی اُس پر کچھ زیادہ پابندیاں عائد نہیں کرتی، ہاں وقتِ ضرورت صرف یہ ظاہر کر دیتی ہے کہ اُن پر اعتبار نہ کیا جائے اور قیاس آرائیوں کے ذریعہ اُن سے نکالے ہوئے نتائج کو بنیاد نہ ٹھہرا لیا جائے، لیکن کلیتہً اس کا سدِّ باب کر دینا بھی ضروری نہیں سمجھتی، کیوں کہ ان خبروں کا تعلق زیادہ تر روزمرہ کے جزوی واقعات سے ہوتا ہے، سرکاری احکام اور قوانین سے نہیں ہوتا۔ لیکن جہاں تک قانون اور حکومتی پالیسی یا سرکاری مقاصد کا تعلق ہے ان میں حکومت انتہائی احتیاط کرتی ہے، چنانچہ سرکاری اور اصولی معاملات میں فوراً افواہوں کی تردید کر دی جاتی ہے اور سرکاری بیان شائع کر دیا جاتا ہے۔

بہر حال جس طرح فطرتِ بشری کے نزدیک سرکاری معاملات یا قانونی امور اور جزئی حوادث میں فرق ہے کہ ایک میں سرکاری بیان کا انتظار کیا جاتا ہے اور ایک میں سنی سنائی باتوں سے بھی قیاس آرائی کی گنجائش نکال لی جاتی ہے۔ ایسے ہی سرکارِ الہی میں تکوینی حوادث اور تشریحی احکام میں فرق رکھا گیا ہے، تکوین کے جزئی حوادث جیسے زید کی پیدائش یا موت، کسی کا فقر و فاقہ یا تمول، کسی کی غربت و امارت وغیرہ کے حادثے دوست دشمن مطیع اور باغی سب پر حسبِ حیثیت منکشف ہو سکتے

ہیں۔ اُن میں مختلف فنون کے قواعد سے بھی لوگ قیاس آرائی کر سکتے ہیں، عقلی گھوڑے بھی دوڑا سکتے ہیں، شیاطین کے ذریعہ بھی کچھ الٹی سیدھی باتیں نکال لی جاتی ہیں، حتیٰ کہ غیر مسلموں کی بھی بعض پیشینگوئیاں چل جاتی ہیں، گوجت نہیں ہوتیں، خواب و خیال کے راستہ سے بھی کچھ امور کا ادراک ہو جاتا ہے، لیکن شرعی امور میں جن سے قانونی احکام و معاملات کا تعلق ہے، اس قسم کی قیاس آرائی ہرگز نہیں ہو سکتی، بلکہ اُن میں صرف سرکاری بیان کا انتظار کیا جاتا ہے، جو وحی الہی اور الہام ربانی کے ذریعہ انبیاء علیہم السلام کے واسطہ سے رعایا میں پھیلا یا جاتا ہے، جس میں شیطان کا یا قیاس آرائی کا یا ظن و تخمین کا یا خواب و خیال کا یا کسی فنی مہارت کا کوئی ادنیٰ دخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ بادشاہ کے علم قطعی سے چلا ہوا ایک سرکاری پیغام ہوتا ہے، جو امینوں اور سچوں کی معرفت رعایا کو بھیجا جاتا ہے۔

بہر حال قانون، واسطہ قانون یعنی شاہی پرائیویٹ سکریٹری (جبریل امین)، وسائل تنقیح قانون یعنی شاہی پارلیمنٹ (ملاء اعلیٰ)، نوعیت تنقیح قانون یعنی قانونی بحث و تمحیص (اختصاصِ ملاءِ اعلیٰ) جو روح سلطنت ہے، اس ربانی سلطنت میں اعلیٰ ترین پیمانہ پر وضع فرمائے گئے ہیں، جن کی چند مثالیں پیش کی گئیں۔

رعایا کی ضروریاتِ زندگی کا انتظام

اور مادی زندگی کی ضروریات

آراضی مسکونہ

نظامِ مملکت کے اس اصولی خاکہ اور وزارتوں کی تشکیل کے بعد سب سے پہلے رعایا کی آباد کاری اور اس سے بھی پہلے رعایا کے لئے قطعہ آبادی کا سوال پیدا ہوتا ہے، جس کے لئے حکمرانی کے یہ سارے نقشے بنتے ہیں۔ پس آسمانی بادشاہت نے اس اجمالی نقشہ حکومت کے بعد چاہا کہ رعایا کے لئے قطعاتِ فرش بنا کر اُن کی وہ سطح ہموار کی جائے، جس پر یہ آبادی قائم ہو۔ نیز اُس میں وہ قوتیں

اور وسائلِ مہیا کیے جائیں جن سے بسنے والوں کی تعداد اپنے طبعی اور فطری منافع حاصل کر سکے، جن پر اُن کی زندگی موقوف تھی، تو زمین بچھا کر اس پر آسمان کا خیمہ تان دیا گیا اور زمین میں مختلف رنگ کی قوتیں ودیعت فرمائی گئیں۔ ارشادِ قرآنی ہے:

ءَ أَنْتُمْ أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ
ضُحَاهَا. وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَ هَا وَمَرَعَهَا وَالْجِبَالَ أَرْسَلَهَا
مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ.

بھلا تمہارا پیدا کرنا زیادہ سخت ہے یا آسمان کا؟ اللہ نے اس کو بنایا، اس کی سقف کو بلند کیا اور اس کو درست بنایا اور اس کی رات کو تاریک بنایا اور اس کے دن کو ظاہر کیا اور اس کے بعد زمین کو بچھایا، اس سے اس کا پانی اور چارہ نکالا اور پہاڑوں کو قائم کر دیا تمہیں اور تمہارے مویشی کو فائدہ پہنچانے کے لئے۔

دوسری جگہ اس خیمہ کے تاننے کی تفصیل اور نوعیتِ تخلیق ارشاد فرمائی گئی:

قُلْ إِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا،
ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا
أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلْسَائِلِينَ.

آپ فرمائیے کہ تم لوگ ایسے خدا کا انکار کرتے ہو جس نے زمین کو دو روز میں پیدا کیا اور تم اس کے شریک ٹھہراتے ہو۔ یہی سارے جہاں کا رب ہے اور اس نے زمین میں اُس کے اوپر پہاڑ بنا دیئے اور اُس میں فائدے کی چیزیں رکھ دیں، اُس میں اس کی غذائیں تجویز کر دیں، چار دن میں پورے ہیں پوچھنے والوں کے لئے۔

رعایا کی آباد کاری

اس فرشِ زمین کے فرش ہونے کی تصریحات آیاتِ ذیل میں فرمائی گئی:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا.

وہ ذات جس نے بنایا تمہارے لئے زمین کو فرش۔

الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا.

وہ ذات جس نے زمین تمہارے لئے قرار گاہ بنائی۔

اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهْدًا.

کیا ہم نے زمین کو فرش نہیں بنایا؟

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ بِسَاطًا.

اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا۔

فرش زمین اور سقفِ آسمان کے بعد قدرتی طور پر وقت آگیا کہ اس بسنے والے لائے جائیں، جو رعایا بن کر رہیں اور بادشاہ کے اقتدار و عظمت اور اُس کی حقیقی شان و شوکت کو پہچان کر اس کے احکام کی تعمیل میں سرگرم ہوں اور اُن ذخیروں سے تحتِ حکم فائدہ اٹھائیں، جو اس زمین و آسمان میں اُن کے لئے مہیا کیے گئے ہیں۔ سو جاندار اور غیر ذی روح مخلوقات کی تکوین اور پیدائش کا سلسلہ شروع کر دیا گیا، جن میں آخری مخلوق آدم تھے، جو اس ساری کائنات کے چشم و چراغ اور اس ساری کھیتی کے شیریں پھل کی حیثیت رکھتے تھے، چنانچہ ان ساری مخلوقات کی پیدائشی ترتیب پر حدیث ذیل میں روشنی ڈالی گئی ہے، جو آیاتِ بالا کی شرحِ بیان کی حیثیت رکھتی ہے اور پھل ساری زراعتی محنتوں کے بعد سب سے آخر میں آتا ہے، جس کی ترتیب یہ ہے۔ ارشادِ نبوی ہے:

عن ابی ہریرۃ قال اخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدی فقال

خلق اللہ التربة يوم السبت وخلق الجبال يوم الاحد وخلق الشجر يوم

الاثنين وخلق المکروه يوم الثالث وخلق النور يوم الاربعاء وبت الدواب يوم

الخميس وخلق ادم بعد العصر يوم الجمعة اخر خلق خلق في اخر ساعة من

ساعات الجمعة فيما بين العصر الى الليل. (البدایہ والنہایہ ص ۷۱ ج ۱)

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑا اور فرمایا کہ اللہ نے زمین

کو شنبہ کے دن پیدا کیا اور پہاڑوں کو اتوار کے دن پیدا کیا اور درختوں کو پیر کے دن پیدا کیا اور آفات کو منگل

کے دن پیدا کیا اور نور کو بدھ کے دن پیدا کیا اور جانوروں کو جمعرات کے دن پیدا کر کے پھیلا یا اور آدم کو جمعہ

کے دن آخری ساعتوں میں عصر مغرب کے درمیان آخری مخلوق کی حیثیت سے پیدا کیا۔

اور اس کے بعد مستقلاً آدم کو مکتبِ فطرت میں بٹھلا کر تعلیم دی گئی اور پھر اس فضل و کمال کے پیکر

آدم کے چھپے ہوئے علمی جوہر بھی نمایاں کر دیئے گئے، جس سے اللہ جل ذکرہ کی حکیمانہ مشیت و حکمت ملائکہ پر ظاہر ہو گئی اور وہ جیسے پہلے ہی سے اُس کی ہر مشیت و حکمت سے راضی تھے اب اور بھی زیادہ مطمئن ہو کر وفاداری کے لئے آمادہ ہو گئے۔ چنانچہ ملائکہ سے بیعت لی گئی کہ اس نائب کی عظمت تسلیم کرو، سب نے بیک دم سر جھکا دیئے:

فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝ إِلَّا ابْلِيسَ ابْنِي وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ

الْكَافِرِينَ.

پس سب نے سجدہ کیا، مگر ابلیس نے نہ کیا، اس نے انحراف کیا اور تکبر کیا اور وہ تھا ہی کافروں (باغیوں) میں سے۔

پس اس شاہی پارلیمنٹ میں وفادارانِ شاہی اور باغیوں کے افراد نکھر گئے۔ شیاطین باغی قرار پائے کہ منشاءِ شاہی کے خلاف ہی نہیں بلکہ بادشاہ کے مدِ مقابل آگئے اور ملائکہ مطیع و وفادار قرار پائے کہ بادشاہ کے منشاء کے سامنے اپنے سارے منصوبے ترک کر دیئے اور اُسی کے آگے گردن ڈال دی۔ بالآخر چند تکوینی مراحل کے بعد آدم جن کے بارے میں یہ بحث تھی، بحیثیت نائب السلطنت اور گورنر کے دنیا میں بھیج دیئے گئے، تاکہ قوانین حکومت کو دنیا میں جاری کریں۔ اس طرح حکومتِ الہی کے ساتھ خلافتِ الوہیت کی بنیاد بھی خود حکومت نے ڈال دی اور زمین میں حکومتِ الہی کا سلسلہ نیابت قائم ہو گیا۔

قوانین حکومت

حضرت آدم علیہ السلام سب سے پہلے خلیفہ تھے، جن پر قانونِ الہی کے صحیفے نازل ہوئے اور وزیرِ تعلیم جبریل کی آمد و رفت دنیا میں شروع ہو گئی اور دنیا کے ہر خطے اور ہر قوم میں نائبانِ الہی کی آمد بھی شروع ہو گئی۔ کوئی عرب میں کوئی عجم میں، کوئی ہند میں کوئی سندھ میں، کوئی موصل اور عراق میں اور کوئی شام اور فلسطین میں، کوئی بنی سام میں اور کوئی بنی حام میں، غرض مختلف خطوں میں، مختلف قوموں میں نائبانِ الہی کی نیابتیں بن گئیں اور حسبِ مزاج اقوامِ قوانینِ الہیہ کی کتابیں اُترنی شروع ہوئیں، جن کی روشنی میں انسان کی تربیت کا کام جاری ہوا۔

زمانہ آدم میں پچاس صحیفوں کی کتاب اُتری، زمانہ ادریس میں تیس پاروں کی کتاب نازل ہوئی اور سلسلہ کتب و قوانین مستحکم ہو گیا۔ صحفِ ابراہیم آئے، صحفِ موسیٰ آئے، تورات کی الواح اُتریں، زبور کی کتاب آئی، انجیل آئی اور اس طرح امتوں کے روحانی مزاج و احوال کے مطابق اُن آسمانی نسخوں کے علوم و احکام سے ان کی تکمیل و تربیت ہوتی رہی۔

زمانہ آدم میں عالم بشریت کی طفولیت کا دور تھا، جس میں طبائع بچوں کی مانند سادہ تھیں، چھل فریب اور چالاکی کا ظہور نہ ہوا تھا تو فقہی احکام اور قانونی گرفتیں بہت کم اُتریں، احکام بالکل سادہ ہلکے پھلکے اور علوم بالکل ابتدائی تھے جیسے لغت اور اسماء وغیرہ، زیادہ تر اُن صحفِ آدم میں رہائشی اور تمدنی چیزیں اُتریں۔ قومِ عاد و ثمود اور یہود کا زمانہ گویا عالمِ بشریت کے شباب کا زمانہ تھا تو احکام زیادہ سخت قسم کے اترے اور ان امتوں پر عمل کا بار زیادہ ڈالا گیا۔ شباب سے گذر کر دورِ مسیح کے بعد سے عالمِ بشریت کی کہولت کا زمانہ شروع ہو گیا۔

خدا کا آخری اور لاتبدیل قانون

لیکن عالمِ بشریت کی استعدادِ عامہ کامل ہو چکی تھی اور وہ ایک ایسے قانون کی مقتضی ہوئی جو کلیتہً کامل بھی ہو اور کلیتہً تام بھی ہو، اُس کے کلی کمال کی وجہ سے تو اُس میں اضافہ کی گنجائش نہ ہو کہ اسے کچھ بڑھا کر پورا کرنا پڑے اور اُس کے کلی تمام کی وجہ سے اس میں کمی کی گنجائش نہ ہو کہ اسے حشو و زوائد سے پاک کرنا پڑے۔ پس دورِ محمدی میں جو استعدادوں کے تمام و کمال کا دور تھا، قانونِ شاہی بھی تام و کامل اتارا گیا اور اعلان کر دیا گیا کہ:

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ

الْإِسْلَامَ دِينًا.

آج کے دن تمہارے لئے تمہارے دین کو میں نے کامل کر دیا اور میں نے اپنا انعام تام کر دیا اور میں

نے اسلام کو تمہارا دین بننے کے لئے پسند کر لیا۔

ظاہر ہے کہ ایسے تام و کامل قانون کے لئے کتابِ سماوی بھی کامل ہی درکار تھی، جس میں ایک

شوشہ کی بھی کمی بیشی کی گنجائش نہ ہو، تو فرمایا:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ
لِّلْمُسْلِمِينَ.

اور ہم نے آپ پر قرآن اتارا ہے کہ تمام باتوں کا بیان کرنے والا ہے اور مسلمانوں کے واسطے بڑی ہدایت اور بڑی رحمت اور خوشخبری سنانے والا ہے۔

اور جب کہ قانون اور کتاب انتہائی تام و کامل تھی، جس کے معنی اعلیٰ ترین اعتدال سے پُر ہونے کے ہیں، تو اس کے احکام عبادات، اخلاق، معاملات، حدود، کفارات، عقوبات، سیاسیات، سب ہی میں کمالِ اعتدال کا نمایاں ہونا ضروری تھا، یعنی ناگزیر تھا کہ اس قانون کا ہر حکم اپنے دائرہ کی جمیع شقوق و جوانب اور ہر نرم و گرم پر اس طرح حاوی ہو کہ حکم میں کسی قسم کی رعایت چھوٹ نہ جائے، بلکہ ایک ایک حکم انتہائی جامعیت لئے ہوئے ہو اور اس طرح پورا قانون جامع، مکمل اور ناقابلِ ترمیم و تنسیخ ہو۔ پھر ظاہر ہے کہ ایسے جامع ترین قانون کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ وہ کسی ایک قوم، ایک وطن، ایک نسل اور کسی خاص خطہ کے لئے نہ ہو بلکہ بین الاقوامی اور بین الاوطانی ہو اور دنیا کی ہر قوم کے لئے پیغام ہو، وہ دنیا کی قوموں کو قومیں رکھنے کے لئے نہ آیا ہو بلکہ قوم واحد بنانے کے لئے آیا ہو، اس کی حکومت عام اور شمولیت تام ہو، وہی قانون بنام قرآن بھیجا گیا جو خاتم القوانین ہے۔ اُس کا پیغمبر خاتم النبیین ہے، اُس کی قوم خاتم الاقوام ہے اور اُس کی شریعت خاتم الشرائع ہے اور وہ سارے جہانوں کے لئے پیغام ہے:

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا.

بڑی عالی شان ذات ہے، جس نے یہ فیصلہ کی کتاب اپنے بندہ خاص پر نازل فرمائی، تاکہ وہ تمام دنیا جہان والوں کے لئے ڈرانے والا ہو۔

اسی لئے اس قانون کے پیغامبر نے بحیثیت نبی الانبیاء اور رسول الامم ہونے کے دنیا کی تمام اقوام کو یکساں خطاب کیا اور اپنے کو سب کی تربیت کا یکساں کفیل بتلایا۔

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا.

آپ کہہ دیجئے کہ اے لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ کا بھیجا ہوا ہوں۔

خود ارشادِ نبوی ہے:

كان النبي يبعث الى قومه خاصةً وبعثت الى الناس كافة. (مشکوٰۃ)

زمانہ سابق میں ہر نبی صرف اپنی قوم کی طرف بھیجا جاتا تھا اور میں دنیا کے سارے انسانوں کے لئے

مبعوث ہوا ہوں۔

بہر حال آسمانی بادشاہت میں آسمان گویا ایک صوبہ تھا، جس میں ملائکہ کی خلافت قائم ہے اور زمین ایک دوسرا صوبہ تھا، جو جو جسمانی حیثیت اور رقبہ کے لحاظ سے تو آسمانوں کے سامنے کوئی حقیقت نہیں رکھتا لیکن اپنے مخصوص باشندوں یعنی انسان جیسی جامع حقائق مخلوق کی وجہ سے بلحاظ معنویت آسمانوں سے زیادہ جامع اور فائق تھا، اس لئے اس میں نائب السلطنت بھی ایسے ہی مقرر کیے گئے جو تمام کمالات کے جامع اور تمام مخلوقات پر فائق اور حقیقی معنی میں نائبانِ الہی تھے۔

اراضی کاشت اور پیداوار

بساؤ کے بعد ضرورت تھی کہ رعایا کی ضروریاتِ زندگی کا انتظام ہو، غذا مہیا ہو، دوا فراہم ہو، صفائی عمدہ ہو، روشنی بروقت ہو، لباس حسبِ ضرورت ہو، مثلاً سب سے پہلے زمین کے ایسے قطعات کی ضرورت تھی، جس سے ضروریاتِ زندگی اگائی جاسکیں اور یہ قطعے زراعت کیلئے کارآمد ہوں، جس سے پھل پھول اگائے جاسکیں۔ نہ شور ہو، نہ پہاڑوں کے پتھر ہوں، جس میں اگانے کی کوئی صلاحیت ہی نہ ہو، سو آسمانی بادشاہت نے ایسے قطعاتِ اراضی مہیا فرمائے، جن کا ذکر قرآن حکیم نے فرمایا:

ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ۖ فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا
وَحَدَّآئِقَ غُلْبًا ۖ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ۖ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ.

پھر ہم نے عجیب طور پر زمین کو پھاڑا، پھر ہم نے اس میں غلہ اور انگور اور ترکاری اور زیتون اور کھجور اور گنجان باغ اور میوے اور چارہ پیدا کیا، تمہارے اور تمہارے مویشیوں کے لئے۔

دوسری جگہ پیداوار کی مزید تفصیلات ارشاد فرمائیں:

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ
خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا، وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ

أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ،
إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ.

اور وہ ایسا ہے جس نے آسمان سے پانی برسایا، پھر ہم نے اس کے ذریعہ سے ہر قسم کے نبات کو نکالا، پھر ہم نے اس سے سبز شاخ نکالی کہ اس سے ہم اوپر تلے دانے چڑھے ہوئے نکالتے ہیں اور کھجور کے درختوں سے یعنی ان کے گچھے میں سے خوشے، جو نیچے کو لٹکے جاتے ہیں اور انگوروں کے باغ اور زیتون اور انار جو کہ ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہوئے ہیں اور ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہوئے نہیں ہوتے، ہر ایک کے پھل کو تو دیکھو جب پھلتا ہے اور اُس کے پکنے کو دیکھو۔

آب پاشی

پیداوار کے لئے آب پاشی درکار تھی اور وہ دو طرح سے تھی آسمانی اور زمینی، یعنی بارش و نہرو چشمے وغیرہ، تو اس حکومت نے دونوں مہیا فرمائے۔ پھر آسمانی پانی یعنی بارش کے بارے میں فرمایا:

وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا لِّنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا.

ان میں دلائل ہیں اُن لوگوں کے لئے جو ایمان رکھتے ہیں۔

بندوں کے بارے میں ارشاد فرمایا:

وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ.

اور زمین سے چشمے جاری کر دیئے۔ پھر پانی ہر اس کام کے لئے مل گیا جو تجویز ہو چکا تھا۔

بساؤ کے شہری حقوق

پھر سرکاری زمین میں رعایا کو بسنے کی اجازت دی گئی، مکان بنانے کا حق دیا گیا اور شہری زندگی کے حقوق مرحمت ہوئے اور سفر و حضر دونوں مقاموں کے لئے گھروں کی نوعیت بتلائی گئی:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا

تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا
وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ.

اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے گھروں میں تمہارے رہنے کی جگہ بنائی اور تمہارے لئے جانوروں کی کھال کے گھر بنائے، جن کو تم اپنے کوچ کے دن اور مقام کے دن ہنکا پاتے ہو اور اُن کے اُون اور ان کے روؤں سے اور اُن کے بالوں سے گھر کا سامان اور فائدے کی چیزیں ایک مدت کے لئے بنائیں۔

روشنی کا انتظام

پھر جیسے میونسپلٹی شہر کی روشنی کے لئے الیکٹرک اور بجلی کے کھمبوں کا انتظام کرتی ہے اور ان میں زیادہ پاور کے بلب لگاتی ہے، تاکہ شہر روشن رہے اسی طرح اس خیمہ ارضی کی چھت یعنی آسمان میں دو بڑے بڑے ہنڈے (چاند اور سورج) ٹانگ دیئے گئے اور ان میں حرکت رکھ دی گئی، تاکہ کام کے وقت دن میں تیز روشنی رہے اور آرام کے وقت شب میں روشنی گل ہو جائے یا مدھم پڑ جائے۔

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ

السِّنِينَ وَالْحِسَابِ.

وہ اللہ ایسا ہے جس نے آفتاب کو چمکتا ہوا بنایا اور چاند کو نورانی بنایا اور اس کے لئے منزلیں مقرر کیں، تاکہ تم برسوں کی گنتی اور حساب معلوم کر لیا کرو۔

محکمہ صفائی اور حفظانِ صحت

مثلاً محکمہ حفظانِ صحت اور شعبہ صفائی وزارتِ زراعت سے متعلق ہے، چنانچہ اگر رعایا کی بداعتدالیوں کے سبب ملک میں خس و خاشاک بڑھ جاتا ہے تو ہواؤں سے زمین صاف کر دی جاتی ہے، جب ملک میں گندگی پھیل جاتی ہے اور کباڑ بڑھ جاتا ہے تو بارشیں اور طوفان اسے بہا دیتے ہیں، عفونت بڑھ کر امراض پھیل جاتے ہیں تو آفتاب کی حرارت سے اُسے دفع کیا جاتا ہے۔ نواس بن سمرعان کی طویل حدیث میں یا جوج ماجوج کا ذکر فرماتے ہوئے جب اُن کی موت کا ذکر آیا اور اُن کی نعشوں سے دنیا کے سڑ جانے کا ذکر آیا تو فرمایا:

ثم يرسل الله مطرا زجكن منه بيت مدر ولا وبر فيغسل الارض حتى

يتركها كالزلفة. (مشکوٰۃ باب العلامات بین یدی الساعة ص ۴۷۴)

پھر اللہ ایک بارش بھیجے گا، جس سے کوئی کچا اور پکا گھر نہ بچے گا، یہ بارش زمین کو دھو ڈالے گی اور اسے سنیپ یا صاف پتھر کے مانند کر دے گی۔

چوں کہ بارشوں کا محکمہ میکائیل سے متعلق ہے، جیسا کہ ابھی حدیث گزری اور بارشوں سے صفائی بھی متعلق ہے، تو کہہ سکتے ہیں کہ صفائی کا محکمہ بھی حضرت میکائیل سے متعلق ہے۔

رُوحانی زندگی کی ضروریات

تر بیتِ رُوحانی کا نظام

ان مادی ضروریات کی فراہمی کے بعد ضرورت تھی کہ انسانی تخلیق کا وہ اصل مقصد پورا ہو جس کے لئے یہ سارا کارخانہ قائم کیا گیا، فلکی و عنصری کائنات بنا کر تکوینی حکومت قائم کی گئی اور ظاہر ہے کہ وہ یہ تھی کہ انسان صحیح معنی میں خلیفۃ اللہ بنے، اس کے اخلاق و اوصاف اپنے اندر پیدا کرے اور اپنی حقیقی انسانیت کو بروئے کار لا کر تکمیل ظاہر و باطن کے ساتھ اپنے منیب اور اصل کے پاس پہنچے اور اسی کے لئے ضرورت تھی کہ عالم میں امن قائم ہوتا کہ امن و سکون کے ساتھ انسان اپنے تخلیقی مقاصد کی تکمیل کر سکے اور قیام امن کے لئے انھیں اصولِ چہارگانہ کی ضرورت تھی جو حکومت کے اجزاء ترکیبی ہیں، یعنی نظم، حکم، حکمت اور تدبیر۔

پس تکوین کے دائرے میں یہ چار اوصاف براہِ راست خدا کی طرف سے قائم ہوئے تھے اور اب تشریع کے دائرہ میں ضرورت تھی کہ انسان کو خلیفۃ الہی بنا کر اس کے ہاتھ سے نظم و حکم اور حکمت و تدبیر کے مقاصد پورے کرائے جائیں اور آسمانی بادشاہت کے وہ تمام اصولِ رحم و کرم سرکاری پالیسی کے تحت پورے کرائے جائیں جو مقصودِ تکوین تھے۔ اس لئے قطعاتِ آبادی متعین ہو جانے کے بعد اب ضرورت تھی کہ حکومت کے مختلف حصے کر کے ان میں نائب السلطنت مقرر ہوں، تاکہ اوامر الہی کی تنفیذ سہولت سے عمل میں آئے اور رحم و کرم کی پالیسی جس سے طبقاتِ عالم کی تربیتیں متعلق ہیں تمام مملکت میں جاری ہو۔

علاقہ انسانی اور خلافتِ ارضی

پس اس حکومتِ رحمت کی خلافت و نیابت کا بوجھ خطہ زمین میں آدم کے کندھوں پر ڈالے جانے کی تجویز ہوئی، مگر حسبِ اصولِ حکمت یہ مسئلہ پارلیمنٹ میں پیش ہوا، نہ اس لئے کہ بادشاہِ حقیقی کو رائے قائم کرنے میں کسی کے مشورہ کی ضرورت تھی بلکہ محض نظامِ حکمرانی کا اصول جاری کرنے اور بتلانے کے لئے یہ سب کچھ عمل میں آیا۔ چنانچہ ملائکہ کی بھری مجلس یعنی ملائِ اعلیٰ میں یہ مسئلہ رکھا گیا:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً.

اور جس وقت ارشاد فرمایا آپ کے رب نے فرشتوں سے کہ میں ضرور بناؤں گا زمین میں ایک نائب۔ ملائکہ کو اس میں جو کچھ گفتگو کرنی تھی اور ملائِ اعلیٰ کو جتنا کچھ اختصام یعنی بحث و مباحثہ کرنا تھا وہ کیا گیا اور گفت و شنید ہوئی کہ آیا آدم ہی بحیثیت گورنر کے دنیا میں بھیجے جائیں یا کوئی دوسری نوع منتخب ہو، ملائکہ کی اس مخلصانہ قیل و قال سے بہر حال اُن کے مکنوناتِ قلبی کھلوا لئے گئے۔

آسمانی بادشاہت کے نظام کا انتہائی مرحلہ اور سزا و جزا

نظامِ سلطنت اور متعلقہ اعمال و افعال کا یہ اتنا طویل و عریض کارخانہ جسے عالمِ دنیا کہتے ہیں اور جس کے انتظامات کی تفصیلات ابھی سامنے آچکی ہیں کوئی عبث اور بے نتیجہ کارخانہ نہ ہونا چاہئے جس کی کوئی بھی غایت نہ ہو، بلکہ بالخصوص جب کہ ہر چھوٹی سے چھوٹی سلطنت کے نظام کی کوئی نہ کوئی غرض و غایت ہوتی ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ خدائی سلطنت کے اس عظیم ترین نظام کی کوئی بھی غرض و غایت نہ ہو:

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى؟

کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ یوں ہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔

اور فرمایا گیا:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ.

ہاں تو کیا تم نے یہ خیال کیا تھا کہ ہم نے تم کو یوں ہی مہمل پیدا کر دیا اور یہ کہ تم ہمارے پاس نہیں لائے جاؤ گے۔

اللہ اس عبث کاری سے بری ہے، اُس کی بادشاہت اور عرشِ عظیم کی رعایا کا یہ عظیم نظام لغویت سے منزہ ہے، چنانچہ اسی آیت کے بعد جواباً فرمایا:

فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ.

سواللہ تعالیٰ بہت ہی عالی شان ہے، جو کہ بادشاہِ حقیقی ہے، اس کے سوا کوئی بھی لائقِ عبادت نہیں عرشِ عظیم کا مالک ہے۔

وہ غرض و غایت واضح ہو چکی ہے کہ کائنات کی ہر چیز اور بالخصوص انسان کی تہذیب و تربیت اور اُس کے قوائے علم و عمل کو حدِ کمال پر پہنچا کر اُس کے آخری ثمرات و نتائج سے اسے ہم کنار کرنا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ دنیا میں سلسلے دو ہی ہیں ایک خیر اور ایک شر اور اس مبداءِ فیاض کے یہاں کسی سلسلہ کی تکمیل میں بخل نہیں ہے:

كُلًّا نُّنَمِّدُهُ هَوًى لَّا وَهَوًى لَّا مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ، وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْذُورًا.

آپ کے رب کی عطاء میں سے تو ہم ان کی بھی امداد کرتے ہیں اور ان کی بھی اور آپ کے رب کی عطاء بند نہیں ہے۔

اور ظاہر ہے کہ جب خیر بھی مکمل ہو جائے اور شر بھی آخری حد پر آجائے تو خیر کا انجام انتہائی خیر ہوگا کہ اعلیٰ مقام ملے اور شر کا انجام انتہائی شر ہوگا کہ اُسے بُرا مقام ملے۔ یعنی خیر اور اہل خیرِ نعیم مقیم میں پہنچ کر قرار پکڑیں اور شر اور اہل شرِ جحیم دائم میں پہنچ کر ٹھہر جائیں، جس کا نام سزا و جزا ہے۔

پس سزا و جزا صورتِ انتقام ہے مگر حقیقتاً ظہورِ ثمرات و نتائج ہے، اس لئے آسمانی بادشاہت کے اس نظام کا آخری مرحلہ یہ ہے کہ ملکیتِ الہی کا یہ حقانی نظام اپنی آخری غایات و ثمرات پر منتج ہو جائے اور اس انتاج کا حاصل سزائے مجرمین اور جزائے مطیعین ہے، جو کمالِ عدل کے ساتھ ہو، اسی لئے سرکاری مہمان خانہ (جنت) اور سرکاری جیل خانہ (جہنم) تیار کیا گیا، یہی دونوں مقام خیر و شر کے قرار گاہ ہیں، تاکہ اعلیٰ جوہر رکھنے والے اپنے علمی و عملی قوت کے کمال پر پہنچ جانے سے جنت میں اُسے بروئے کار لاتے رہیں اور متمکن رہیں اور پست اور شرور و عیوب کے دھبے رکھنے والے

اپنے لاعلمی اور لاعملی کے حد کمال پر پہنچ جانے سے جہنم میں علمی و عملی تعطل، کند ذہنی اور اس کے سبب غموم و مصائب اور حسی آلام و تکالیف کا شکار رہیں۔

پس اہل جنت وہ ہوں گے جو خلافتِ الہی کو اپنی علمی و عملی قوت سے مضبوط کر کے آخرت میں پہنچے ہوں گے، تو اللہ اپنے نائبوں کو مقامِ قرب میں رکھ کر انھیں میدانِ علم و صنائع عطاء فرمائے گا، تاکہ یہ منصبِ خلافت زیادہ سے زیادہ ترقی پاتا رہے، جس کا حاصل کمالاتِ علمی اور کمالاتِ عملی ہیں۔ اور اہل ناروہ ہوں گے جو فانی لذات اور عارضی تعیش میں مبتلا رہ کر اپنی خلافتی قوت یعنی قوتِ علمی اور قوتِ عملی کو فناء کر کے آخرت میں پہنچیں گے، تو اللہ تعالیٰ ان خلافت کے دشمنوں کو اپنے سے بعید رکھ کر جہل و ظلم کے تنگ و تاریک میدان میں چھوڑ دے گا تاکہ وہ اپنے اسی جبلی ظلم و جہل کی تاریکیوں میں حیران و سرگرداں رہیں، جس سے نکلنے کے لئے انھیں دنیا میں بھیجا گیا تھا۔

بہر حال جنت دوزخ محض حسی عیش و مصیبت ہی کی جگہ نہیں بلکہ منصبِ نیابت و خلافت کی ترقی در ترقی اور اُس کے بعد در بعد کے ظہور کی بھی یہی جگہ ہے، اس لئے آسمانی بادشاہت کا حقیقی ثمرہ انسان کے حق میں تکمیلِ خلافت نکل آتا ہے، جس کا اعلیٰ ترین نمونہ جنت میں اور جس کا مسخ شدہ خاکہ جہنم میں زیادہ کھل کر نمایاں ہوگا، اس لئے آسمانی بادشاہت کے نظام کے سلسلہ میں یہ بیان مکمل نہیں ہو سکتا جب تک کہ جنت و دوزخ یعنی سرکاری عیش خانہ اور سرکاری جیل خانہ کی مختصر کیفیات پر اس بیان کی انتہا نہ کی جائے۔ سو اس بارے میں کتاب و سنت نے جو تفصیل دی ہیں ان کا نچوڑ اور خلاصہ حسبِ ذیل ہے۔

سزائے مجرمین اور ان کی انواع

مجرموں کی سزا اور پاداشِ عمل کی نوعیت کے بارے میں قرآن و حدیث کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ جہنم کی جیل میں جن مکانوں اور بارگوں میں یہ مجرم قیدی رکھے جائیں گے وہ گرم ترین اور آتشیں ہوں گے، وہاں کی آگ کا رنگ سیاہ ہوگا، جس میں نورانیت نہ ہوگی۔ جہنم کی ہولناک گرج سے اُن کے دل پھٹے جاتے ہوں گے، اس کی مخلوق کی ڈراؤنی صورتوں سے اُن کے دل سہمتے ہوں

گے، پھر اس آتشیں جہنم میں نوع بنوع عذاب کی وادیاں اور کال کوٹھریاں ہوں گی، مجرمین کا لباس اور فراش و لحاف سب آتش گیر مادوں کا ہوگا، جو خود آتش جیم ہوگا، ان کے گلوں میں طوق و سلاسل اور ستر ستر ہاتھ کی زنجیریں پڑی ہوئی ہوں گی اور اُن کی صورتیں مسخ اور برٹی (بگڑی) ہوئی ہوں گی، بدنما گندے اور غلیظ جانوروں کی مانند اُن کی ہیئت اور منہ ہوں گے، جس سے دوسروں کو اور خود انھیں بھی نفرت آئے گی، اُن پر آتشیں گرز بجتے ہوئے ہوں گے، اُن کے سروں پر کھولتا ہوا پانی بہایا جاتا ہوگا، جس سے ان کے منہ کا گوشت پوست گل گل کر گرتا ہوگا، ان کی غذا آئیں سہنڈ، زقوم، کانٹے دار پھل جو حلق میں پھنس کر رہ جائیں اور لہو پیپ اور گلے میں پھنس جانے والی اشیاء ہوں گی، جس سے ہمیشہ جاں بلب رہیں گے، بدبو اور تعفن کی ہوائیں ان پر چلتی ہوں گی، جس سے ان کے دماغ پر آگندہ ہوں گے، گدھوں کی سی مکروہ آوازوں سے وہ چلاتے ہوئے ہوں گے، جس کی شنوائی نہ ہوگی، پہاڑوں سے انھیں گرا کر الگ عذاب دیا جائے گا، خونی دریاؤں میں غرق کر کے الگ انھیں ستایا جائے گا، آگ کے تنوروں میں گھوٹ گھوٹ کر الگ انھیں تباہ حال بنایا جائے گا، سانپ بچھو انھیں الگ لپٹے ہوئے ہوں گے، زہر کی مخفی حرارت سے ان کے بدن پہاڑوں کی طرح پھول پھول کر الگ ورم رسیدہ ہوں گے۔

ان کی کھالیں عذاب بھگتنے کے لئے بار بار تازہ ہو کر بار بار عذاب سے پھولتی اور پھٹتی رہیں گی، ان کے قلوب میں خوشی و لطف کی جگہ غم و حسرت بھرا ہوا ہوگا۔ امید کے بجائے یاس انگیز دھمکیاں انھیں دی جائیں گی، جن سے اُن کے دل ٹوٹتے رہیں گے، خوشخبریوں کے بجائے سخت سے سخت ڈانٹ ڈپٹ سے الگ انھیں سہایا جا رہا ہوگا، آپس کی پھوٹ اور لعنت و ملامت، طعن و تشنیع اور الزام دہی سے ان کے دل جدا زخمی ہوں گے، ملائکہ کی بے رخی اور نگاہِ قہر سے وہ جدا مرعوب کر دیئے جائیں گے اور ہیبت زدہ ہوتے رہیں گے، وہم و خیال کی سوزش اور وساوس سے اندر ہی اندر گھٹ گھٹ کر ڈرتے ہوئے اور کپکپاتے ہوئے ہوں گے، اُن کے نہ بدن کو چین ہوگا نہ قلب و روح کو، تنگ و تاریک کوٹھریوں اور کنوؤں میں انھیں بند کیا جائے گا، جہنم و سعت کے باوجود ان پر تنگ ہو ہو کر چمٹتا رہے گا، ان کی جوتیاں بھی ہوں گی تو آتشیں جس سے دماغ کھولتا ہوا ہوگا، وہ چہرہ مہرہ سے روسیہ اور

ذلیل حالت میں ہونگے، اُن کے عذاب میں روز افزوں زیادتی ہوگی، کمی اور تخفیف کا نشان نہ ہوگا۔
بہر حال اُن کا ظاہر و باطن اور صورت و حقیقت سب ہی اپنے اپنے حسبِ حال شدید عذاب میں گرفتار ہونگے، جسکی کہیں حد نہ ہوگی۔ **فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ. وَالْعِیَازُ بِاللّٰهِ الْعَلِیِّ الْعَظِیْمِ۔**

جزائے مطیعین اور اُس کی اقسام

اُدھر مطیعوں کے لئے انعامات کے دروازے کھلے ہوئے ہوں گے، اُخروی زندگی کے پہلے ہی مرحلہ اور اول وہلہ ہی میں مغفرت و رحمت اور رضاء و رضوان کے پیغامات اور مستقبل کے لئے طرح طرح کی خوش خبریوں سے ان کے قلوب خوشی و مسرت سے لبریز اور چہرے آثارِ فرحت سے چمکتے ہوئے ہوں گے۔ بے مثال نعمتیں جو نہ کسی آنکھ نے دیکھیں، نہ کسی کان نے سنیں، نہ کسی قلب پر ان کا خطرہ گذرا، عیناً اُن کے سامنے ہوں گی۔ اُن کے یہ بہشتی باغات اور محلات سونے اور چاندی کی اینٹوں سے تعمیر شدہ ہوں گے، اُن کے استعمالی سامان اور محلات کے فرنیچر جواہرات کی اعلیٰ سے اعلیٰ نوع اور شفاف سے شفاف جنس لعل و یاقوت اور زمرد و زبرجد وغیرہ سے تیار شدہ ہوں گے، ان کے مخصوص محلِ سرائے کا ایک ایک محل ایک ایک سالم موتی سے بنا ہوا ہوگا، جس میں کہیں جوڑ نہ ہوگا، بادِ پاسواریاں جیسے اُڑنے والے گھوڑے، براق اور تخت رواں اور رُفرف وغیرہ اُن کی سیروسیاحت کے لئے مہیا ہوں گی، ان کے محلات کے نیچے پاکیزہ اور شفاف پانی کی نہریں جاری ہوں گی۔

ان کے شہد و شراب اور دودھ وغیرہ جانوروں کے خون و نجاست سے نہیں بلکہ قدرتی نہروں کے ذریعہ شفاف اور پاک نہروں سے جاری ہوں گے، ان کی غذائیں غیر متغیر میوے، ہزار ذوق پھل، پاک پرندوں کا لطیف گوشت اور ہر نوع کے فواکہ سے ہوں گی، ان غذاؤں میں فضلات نہ ہوں گے، نہ بول و براز ہوگا، نہ تھوک سنک، طہارت و پاکیزگی دائمی ہوگی، جس پر ناپاکی کا کبھی بھی حملہ نہ ہوگا، اُن کے لباس رنگ برنگ اور زیورات نوع بہ نوع ہوں گے۔

اُن کے ایک ایک محل کی جو ایک ایک عظیم شہر کے برابر ہوگا، شہرِ پناہ ایک ایک موتی اور رنگ برنگ کے موتی سے بنی ہوئی ہوگی، جس سے اُس کی رنگ برنگ جھلملاہٹ اور جگمگاہٹ آنکھوں میں

نور اور دلوں میں سرور پیدا کرتی ہوگی۔

اُن کے کپڑوں کی باریکی اور لطافت کا عالم یہ ہوگا کہ ستر حلوں میں سے بدن جھلکے گا، لباسوں کا کارچوب جواہرات سے ہوگا، اُن کے لباس کوہ پیکر درختوں کے پھلوں میں سے برآمد ہوں گے، جو تہ بہ تہ رکھے ہوئے ہوں گے، یہ پھل اشاروں پر جھکیں گے اور خود ہی صندوق کے پٹ کی طرح کھل جائیں گے، اُن کے بدن نورانی اور اس درجہ شفاف ہوں گے کہ ادھر سے ادھر کی چیز نظر آ سکے گی، اُن کے چہروں کی تابانی سے فضاء میں روشنی ہوگی، وہ میل ہامیل کی مسافت سے بھی ستاروں کی طرح چمکیں گے، اُن کی بلڈنگیں تہ بہ تہ اور منزل بر منزل ہوں گی، جن کی منزلوں کی کوئی تعداد نہ ہوگی۔ ہر روز نئے سے نیا انعام اُن کے سامنے آئے گا، ہر لمحہ نئی سے نئی بشارت اور خوش خبری سے اُن کے کان پر اور دل لذت و حلاوت سے لبریز ہوں گے۔

ہر دروازہ سے نورانی ملائکہ انھیں سلامیاں دیتے ہوں گے، خود رب العزت کی طرف سے بلا واسطہ انھیں سلام و پیام دیئے جائیں گے، اونچے اونچے تخت اُن پر ستر ستر مسندیں اُن کے ارد گرد موتیوں کے چہروں والے غلام صف بستہ ہوں گے، ان کے پاس چاند سے زیادہ روشن چہرے والی بیویاں ہوں گی، جو ہر ظاہری اور باطنی ناپاکی سے پاک اور منزہ اور ہر اخلاقی برائی اور عملی کمزوری سے بری ہوں گی۔

ان کی مباشرت میں تعب و تکان، کمزوری و لاغری اور سستی کا نشان نہ ہوگا، اُن کا سرور غیر منقطع اور بے خلل ہوگا، اُن کے محلات کے دروازے آسمانوں کی طرح بلند اور پُر شکوہ اور اُن کے باغات کی مٹی مشک و زعفران، کنکریاں موتی اور یاقوت اور دیواروں کی اینٹیں سونے اور چاندی کی ہوں گی، اُن کے باغات کا چاندنا صبح صادق کے بعد کی دودھ جیسی سفید اور بے خیرہ روشنی ہوگی، ان کے باغات کے درخت ہزاروں ذائقوں کے پھلوں سے لدے ہوئے ہوں گے، ان درختوں کی جڑیں اور تنے سونے چاندی کے ہوں گے اور اُن کے پتوں کی حرکت سے قسم قسم کے سریلے نغمے اور راگ پیدا ہوں گے، جو دلوں کو پُر کیف اور روحوں کو مست کرتے رہیں گے۔

اُن کے لئے سیرگاہیں ہوں گی، جن میں سب اہل جنت مل جل کر فرحت آمیز گفتگو اور تفریحی

مشاغل میں مصروف ہوں گے، ہوائیں عطر بیز ہمہ وقت خوشگوار، ہر مکان راحت بخش، ہر حادثہ روح افزاء، ہر نعمت غیر مختتم، ہر لذت غیر منقطع اور ہر قوت دائمی اور ترقی پذیر ہوگی، اُن کے دلوں میں فکر و تشویش اور غم و الم کا تصور بھی نہ ہوگا، دل راحت سے پر، دماغ عیش سے سرمست اور خیال علم و معرفت سے بھرپور ہوگا، اُن کا کروفر اور حشمت و خدم بے شمار، اُن کا جاہ و جلال اور تزک و احتشام سلاطین سے کہیں اونچا ہوگا، ان کا ملک خیال کی وسعتوں سے بھی زیادہ وسیع ہوگا، ان کے ادنیٰ سے ادنیٰ فرد کا ملک دس دنیا کے برابر ہوگا۔

وہاں نوم و غفلت اور تعب و تکان کا نشان نہ ہوگا، اُن کا ہر روز روزِ عید ہوگا اور اس پر وہ روز و شب کے تغیرات سے بری ہوں گے، ان کی دعوتیں رب العزت کی طرف سے ہوں گی، انھیں تکریمی اور اعزازی پارٹیاں دی جائیں گی، وہ دربارِ الہی کے درباری اور اُس میں ہفتہ وار باریاب ہوں گے، وہاں شرابِ طہور سے اُن کی ضیافت ہوگی، نعماتِ داؤدی سے اُن کی سامعہ نوازی ہوگی اور الذال نعم (سب سے بڑی نعمت) یعنی دیدارِ الہی سے انھیں محویت و بے خودی کا کیف بخشا جائے گا، اُن کا ہر سوال اور ہر تمنا پوری ہوگی، ان میں محرومی کا وہم تک نہ ہوگا۔

غرض نعمت کی کوئی نوع، انتفاع کا کوئی پہلو اور خیر و برکت کا کوئی احتمال جو کسی کی بڑی سے بڑی عقل میں آسکتا ہے ایسا نہ ہوگا جو وہاں واقعات کی صورت میں اپنی انتہائی کامل و مکمل صورت سے انھیں نہ بخشا جائے گا اور جس کی کہیں حد و نہایت نہ ہوگی۔ فَاَمَّا الَّذِيْنَ سَعِدُوْا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِيْنَ فِيْهَا۔

بہر حال آیات و احادیث کا یہ خلاصہ اور جوہر ہے، جو سرکاری جیل خانہ (جہنم) اور سرکاری عیش خانہ (جنت) کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ پس جیسا بادشاہ ہے اور جیسی اُس کی بادشاہت ہے، ویسے ہی اُس کے لوازم بادشاہت بھی ہیں ویسا ہی اس کا نظام بھی ہے۔ غرض آسمانی بادشاہت اپنے کروفر، جاہ و جلال، عظمت و شان اور ملکی انتظامات کی رُو سے اتنی ہی بھرپور کمالات ہے، جتنا کہ اُس کا بادشاہ باکمال اور سرچشمہ کمالات ہے۔ پس اگر اس بادشاہ حقیقی کا کمال لا محدود ہے اور ضرور ہے، تو اُس کی سلطنت کا کمال بھی لا محدود اور لاتخدید خیرات و میراث کا حامل ہو سکتا ہے۔ اَعَاذَنَا

اللَّهُ مِنَ النَّارِ وَأَدْخِلْنَا الْجَنَّةَ- آمین۔

آسمانی بادشاہت کے دستورِ اساسی کا خلاصہ

سبع سنابل

آسمانی بادشاہت کے سلسلہ میں یہ جو کچھ تفصیل ذکر کی گئیں خواہ وہ بادشاہت کے ظواہر اور کروفر سے متعلق تھیں یا بواطن اور اصولِ نظامِ ملک سے، ان سب میں جو چیزیں بطور روح کے کارفرما اور ساری حکومت کی اساس و بنیاد ہیں اصولاً سات نکلتی ہیں، جو ساری حکومت کے آئین و قوانین کا خلاصہ ہیں، ان میں سے پانچ دائرہ حکومت سے متعلق ہیں، دو دائرہ رعیت سے تعلق رکھتی ہیں، ان ساتوں کو سبع سنابل یعنی سات خوشے کہنا چاہئے کیوں کہ ہر محکمہ ان کی فرع اور ہر شعبہ ان کے سامنے بمنزلہ ایک دانہ کے ہے، جو اپنے خوشے سے نکل رہا ہے۔

دستورِ حکومت کے پانچ اساسی رکن

(۱) مصدرِ نظام

یعنی اقتدارِ اعلیٰ اور وہ ذاتِ بابرکات خداوندی ہے کہ زمینوں اور آسمانوں میں اُسی سے نظام کائنات صادر ہو رہا ہے اور اسی کی یکتائی اور حاکمیتِ مطلقہ کی روح دوڑی ہوئی ہے، اُس کے ہی لئے مثلِ اعلیٰ ہے:

وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

(۲) مرکزِ نظام

یعنی میزانِ اعلیٰ اور وہ قانونِ قدرت ہے، جس سے نظام کا شجرہ پھوٹتا ہے اور جس کی طرف ہر نظام رجوع کیے ہوئے ہے۔ گویا اسی میں سے نظامات نکلتے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ جاتے ہیں، جو کل کائنات پر حاوی اور جس کے عدل سے ہر ذرہ تھما ہوا رہ کر کسی حالت میں بھی اس سے انحراف

نہیں کر سکتا۔ اگر کرے تو اسی وقت اس کی قیامت قائم ہو جائے یعنی ہر ذرہ کی بود و نمود نابودگی و گمشدگی اسی قانونِ عدل کے معیار سے ہے:

اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ.

(۳) محورِ نظام

یعنی ملائِ اعلیٰ اور وہ آسمانی بادشاہت کی شاہی کونسل ہے، جو ارواحِ مقدسہ پر مشتمل ہے اور اُن میں مباحث و لم زیر بحث آتی ہیں، جنہیں اختصامِ ملائِ اعلیٰ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ.

(حدیث) یا محمد فیم یختصم الملاء الاعلیٰ.

(۴) مقصدِ نظام

یعنی مقصدِ اعلیٰ اور وہ آسمانی بادشاہت کا وہ نصب العین ہے جو تربیت و ہدایت کائنات پر مشتمل ہے اور حضرت ربِ اعلیٰ کی شانِ ربوبیت اور قدیرِ اعلیٰ کی شانِ ہدایت کو ظاہر کرتا ہے:

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۝ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۝ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۝

(۵) منشاءِ نظام

یعنی مصلحتِ اعلیٰ اور وہ آسمانی بادشاہت کی وہ سرکاری پالیسی اور اندازِ حکومت اور منشاءِ شاہی ہے جس کی رو سے ساری کائنات بحیثیت رعایا اپنے شہنشاہِ حقیقی سے مربوط اور اُس کی گرویدہ و وفادار ہے اور وہ رحمتِ عامہ ہے:

۱۔ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى.

۲۔ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ.

۳۔ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ.

(حدیث) ان رحمتی سبقت غضبی.

پہلی آیت سے رحمت کا احاطہ اور تختِ شاہی سے لے کر ساری کائنات تک کے اوپر استیلاء

واضح ہے۔ دوسری آیت سے رحمت کافی نفسہ عموم واضح ہے اور تیسری آیت سے رحمت کے تعلق کا عموم واضح ہے، اور چوتھی نص سے رحمت کا غلبہ اور دباؤ ہر چیز پر واضح ہے۔

واجباتِ رعیت کی دو جامع ترین نوعیں

اس اعلیٰ ترین حکومت اور اُس کے اعلیٰ ترین دستورِ حکومت سے رعایا پر جو حقوق اور واجبات عائد ہوتے ہیں ان کا خلاصہ دو چیزیں ہیں۔

(۱) جذبہ وفاداری

باطنی تسلیم و انقیاد یعنی حلف وفاداری کہ ذرہ ذرہ اُس کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کر دے۔
اَفْغِیْرَ دِیْنِ اللّٰهِ یَبْغُوْنَ وَلَہٗ اَسْلَمَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔

(۲) عملی اطاعت شعاری

ظاہری طاعت و عبودیت، یعنی اس بادشاہ کے سامنے انتہائی تذلل و عبودیت اور اپنے اپنے متعلقہ قانون پر بحیثیت عبادت عمل۔ کُلُّ لَہٗ قَانِتُوْنَ۔

اس لئے ضابطہ حکومت کی رو سے آسمانی بادشاہت کے سات رکن ثابت ہوئے جو گویا سبع سنابل یعنی سات خوشے ہیں کہ انہی سات سے سلطنت کی کشت زار کے سارے ہی پھل پھول اُگ رہے ہیں، پانچ حکومت سے متعلق ہیں: اقتدارِ اعلیٰ، میزانِ اعلیٰ، ملائِ اعلیٰ، مقصدِ اعلیٰ، مصلحتِ اعلیٰ۔ اور دو رعایا سے متعلق ہیں: باطنی انقیاد و تسلیم اور ظاہری طاعت و عبودیت، جن کو شرعی اصطلاح میں ایمان و اسلام کہتے ہیں۔ اور اسی کو حدیثِ معاذ میں حقوق کے نام سے ذکر کیا گیا ہے۔ پس اس پوری تالیف میں اصولی یا ضمنی عنوانات کے تحت میں جس قدر بھی مظاہر سلطنت و شوکت یا محاکم نظام سلطنت یا مقتضیاتِ سلطنت مذکور ہوئے وہ سب انہی کے آثار و لوازم ہیں اور اُن سب میں انہی سات اصول کی روح کام کر رہی ہے۔

آسمانی بادشاہت سے زمینی خلافت

خلافتِ ربوبیت

آسمانی بادشاہت کی ان تمام شعبہ وار تفصیلات اور پھر سات دفعات میں ان کے جامع اجمالات سے جو ابھی عرض کیے گئے اللہ کی حکومت کا مکمل نقشہ اور خاکہ آپ کے سامنے آ گیا اور اس بادشاہت کا پورا رنگ ڈھنگ آپ سمجھ گئے، لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ سب تکوینی امور ہیں یعنی افعالِ خداوندی ہیں، جن کی حکایت قصہ گوئی کی حد سے آگے نہیں بڑھتی اور محض قصہ گوئی اور محض بیانِ حکایت گو وہ کتنی ہی سچی اور عین حقیقت ہونی نفسہ اسلام میں مقصود نہیں، جب تک کہ اس سے کوئی عبرت اور کوئی انسانی عمل متعلق نہ ہو، جس سے وہ کسبِ سعادت کر سکے۔

ایسے علوم کو اسلامی شریعت پسند نہیں کرتی جو محض نظری ہوں اور جن سے دماغی تفریح تو ہو جائے لیکن اکتسابِ سعادت کی کوئی راہ نہ کھلے۔ اس لئے آسمانی بادشاہت کی ان تشکیلات کا مقصد بھی جو آیات و روایات میں وارد ہوئی ہیں، محض کہانی یا افسانہ گوئی نہیں ہو سکتا بلکہ انکے ذریعہ بھی وہی انسانی سعادت کی تکمیل مقصود ہے اور وہ یہ کہ انسان بحیثیت خلیفہ الہی ہونے کے اپنا جو نظام بھی دنیا میں قائم کرے وہ آسمانی بادشاہت کے نمونہ کا ہونا چاہئے، جسکی صورت و حقیقت اس آسمانی نظام پر منطبق ہو، یعنی زمینی بادشاہت کے نام سے زمین پر بعینہ آسمانی حکومت کا نقشہ جمایا جانا مقصودِ شرعی ہوگا۔

آسمانی بادشاہت کے نقشہ پر زمینی خلافت

یعنی امارتِ شرعیہ کا دستورِ اساسی

آسمانی بادشاہت اور زمینی خلافت کی ہم آہنگی

اس مقصدِ مذکورہ کے پیش نظر یہی آسمانی بادشاہت جب تکوین کے دائرہ سے آگے بڑھ کر تشریحی رنگ اختیار کرتی ہے اور کائنات کی اشرف ترین مخلوق انسان پر بطور نائبِ الہی ظاہر ہوتی ہے، تو اس کا نام خلافت ہوتا ہے۔ یہ خلافت کلیتہً آسمانی بادشاہت کی تفسیر اور اس کا نمونہ ہے، جس کا ظاہر و باطن اس کے ظاہر و باطن پر کلیتہً منطبق اور چسپاں ہوتا ہے۔ فرق اگر ہے تو صرف یہ کہ تکوینی سلطنت میں رنگ الوہیت کا ہوتا ہے اور تشریحی سلطنت میں رنگ عبودیت کا، وہاں اگر ظہورِ خلق طبعیاتی رنگ کے پردوں میں ہوتا ہے تو یہاں ظہورِ امر شرعیاتی رنگ کے پردوں میں ہوتا ہے۔ وہاں اگر علی الاطلاق بادشاہی تھی تو یہاں بقیدِ عبدیت ہوتی ہے۔

حکم قانون پالیسی اور مقاصد سب چیزیں وہیں کی ہوتی ہیں صرف محل اور رنگ بدل جاتا ہے۔ وہاں براہِ راست قدرت کا ہاتھ کام کرتا ہے یہاں ظاہر میں بندوں کے ہاتھ کام کرتے ہیں اور باطن میں خدا کا ہاتھ ہوتا ہے، اس لئے عنوان کا فرق تو ضرور پڑ جاتا ہے مگر حقیقت نہیں بدلتی۔

بہر حال خلافت کے ہر شعبے میں نمونے آسمانی بادشاہت کے ہی ہوتے ہیں صرف ہیئتِ عنوان کا فرق ہو جاتا ہے۔ گویا مصدر تو حکومتِ الہی ہوتی ہے اور اس سے صادر خلافتِ انسانی ہوتی ہے، یا بالفاظِ دیگر مظہر تو خلافتِ انسانی ہوتی ہے اور اس میں ظاہر حکومتِ الہی ہوتی ہے، یا بعنوانِ دیگر اصل تو اللہ کی حکومت ہوتی ہے اور اس کا ظل و عکس خلافتِ انسانی ہوتی ہے، اسی لئے اُسے حکومت کہتے ہیں اور اسے خلافت۔ غرض خلافت کا یہ چولا حکومتِ خداوندی کے تنِ زیبا پر نہایت چست اور کسا کسایا آ جاتا ہے کہ یہ چولا اسی کے لئے بنایا گیا تھا۔

بہر حال ہم جس ادارہ اور سلطنت کا نقشہ آئندہ ذکر کرنا چاہتے ہیں اُس سے خلافتِ ربانی مراد ہے نہ کہ خدائی حکومت کے نام سے انسانی مطلق العنانی، یعنی خلافت میں دین خداوندی کے اصول پر مخلوقِ خداوندی کی تربیت کی جاتی ہے، یہ نہیں کہ خدائی بادشاہت کے نام سے انسانی تَجَبُّر اور استبداد منوایا جاتا ہے، یا خلیفہ اپنے کو خدائی حکومت کا مظہر اتم بتلا کر اپنی مطلق العنانیوں کو بہ زورِ شمشیر تسلیم کراتا ہے۔

خلافتِ اسلام اور خلافتِ اقوام کا مابہ الفرق

بالفاظِ دیگر یہ یہودیوں کی آسمانی بادشاہت نہیں، جس میں بادشاہِ وقت کو عمیلِ خداداد (کارندہ الہی) ظاہر کر کے اس کے انتخاب، تقرر، اُس کے صادر کردہ حکم اور اس کی ساری شاہی کو خدا کی شاہی بتلایا گیا ہے، گویا جو کچھ بھی وہ کر دے وہ چوں کہ خدا کا کیا ہوا ہوتا ہے اس لئے مخلوق کو اس سے سرتابی اور انحراف و بغاوت کی مجال نہیں، خواہ وہ کچھ کر لے یا کہہ دے، اُس یہودی ادارہ میں احکام تو انسانی ہوتے ہیں اور انھیں واجب الاطاعت خدا کے نام سے بنادیا جاتا ہے۔

اسی طرح یہ خلافتِ مسیحیوں کی آسمانی بادشاہت بھی نہیں، جس میں آباءِ عیسوی نے بادشاہ کی طاقت کو عین خدائی طاقت ظاہر کر کے اُس کے مقابلہ کو خدا کا مقابلہ ظاہر کیا ہے، کہ اس کا حاصل بھی اُس کے سوا کچھ نہیں کہ انسانی مطلق العنانیوں کو خدائی اقتدار کے پردہ میں چھپا کر حق بجانب ثابت کیا جائے۔

اسی طرح یہ خلافتِ یونان اور روما کی آسمانی بادشاہت بھی نہیں کہ گو حکومت قوم اور بادشاہ کے مجموعے (یعنی ہر دو کی مرضی) سے بنتی ہے لیکن دیوتاؤں کی دعائیں بہر حال اس کی کفیل ظاہر کی جاتی تھیں اور بادشاہ جو کچھ بھی کر گزرتا تھا قوم پر اُس کی اطاعت اس لئے ناگزیر ہو جاتی تھی کہ وہ سب کچھ دیوتاؤں کی مخفی طاقت کے زیر اثر ہونا باور کرایا جاتا تھا، جس کی رُو سے اُس سے انحراف کرنا دیوتاؤں سے بغاوت کرنا تھا۔ پس ابتداءً گو حکومت میں کل قوم کی مرضی شامل ہوتی تھی مگر انتہاء یہاں بھی وہی شخصی استبداد اور انسانی مطلق العنانی رہ جاتی ہے، جو دیوتاؤں کی قدوسیت کی آڑ میں پرورش پاتی تھی۔

اسی طرح یہ خلافت مہابھارت کی تجویز کردہ خدائی بادشاہت بھی نہیں جس میں بادشاہت کو ربانی پیداوار کہہ کر اس کی عظمت کو عین خدا کی عظمت بتلایا گیا ہے، جس کا حاصل وہی راجائی طاقت کو خدائی طاقت کے نام سے برقرار اور واجب النفوذ بنادینا ہوتا تھا اور سیاسی مقاصد دینی عظمت کے حیلہ سے پورے کیے جاتے تھے جیسا کہ آج بھی مختلف سیاسی پارٹیاں دین و مذہب کے نام پر اپنے سیاسی مقاصد پورے کرتی ہیں اور خدائی فتوؤں کے حیلہ سے عوام کے جذبات کو بے تکلف استعمال کرتی رہتی ہیں۔

غرض ان تمام نظریات میں خدا کے نام سے انسان کو خدائی کے اختیارات سونپے گئے ہیں اور شخصی مطلق العنانی کو مذہب کے پردہ میں چھپا کر پرورش کیا گیا ہے، لیکن اسلام کی خلافت میں اس کے بالکل برعکس خلیفہ کے تمام ذاتی اختیارات سلب کر کے خدا کے قانون کی طرف منتقل کر دیئے گئے ہیں۔ نہ بادشاہ کو قانون سازی کا حق ہے نہ حکم و حکومت کا، بلکہ وہ صرف قانون الہی کی تنفیذ کا ذمہ دار بنایا گیا ہے۔ اس کی عظمت اگر رکھی گئی ہے تو ذاتی تقویٰ و طہارت اور پابندیِ قانونِ حق کے معیار سے رکھی گئی ہے، نہ کہ خلیفہ یا امیر کا نام اُس پر لگ جانے سے، اُس کی رائے نفسِ حکم میں معتبر نہیں بلکہ تدابیرِ نفاذ میں، اور اُس میں بھی تنہا خلیفہ کی شخصی رائے کافی نہیں سمجھی گئی جب تک کہ اہل حل و عقد کی جماعت کا مشورہ اُس میں شامل نہ ہو، تاکہ امیر میں خدائی نیابت کے نام سے شخصی اقتدار و حکمرانی کا تصور بھی پیدا نہ ہونے پائے۔

اس لئے آسمانی بادشاہت کے مذکورہ سات اصول اور اُن اصول سے پیدا شدہ دوسری کلیات، پھر ان کے ماتحت تمام مظاہر سلطنت اور سارے محاکم حکومت کی نظیریں ہو بہو خلافت میں رکھی گئی ہیں، اس دائرہ میں یہ بھی برداشت نہیں کیا گیا کہ خلافت و امارت کا نقشہ بھی کوئی انسان تجویز کرے۔ پس امارتِ اسلامیہ خود آسمانی بادشاہت کا ایک حسی ڈھانچہ ہے جس کی روح اسی آسمانی بادشاہت کے اصول و فروع ہیں نہ کہ انسانی بناوٹ کے تراشیدہ قوانین و آئین۔ شریعتِ اسلام میں ایک لمحہ کے لئے بھی انسانی اقتدار کے لئے آسمانی بادشاہت کا نام استعمال نہیں کیا گیا۔ چنانچہ اولاً اصولِ سبعہ ہی کو لیجئے جن کو ہم نے سبع سنابل سے اس لئے تعبیر کیا ہے کہ وہ بقیہ اصولِ سلطنت کے

لئے بمنزلہ خوشہ اور منبت کے ہیں، جن میں دوسرے اصولِ امارت دانوں کی طرح ترتیب وار جڑے ہوئے ہیں۔

خلافتِ زمینی میں آسمانی بادشاہت کے اصول کا نقشہ

(۱) خلافت میں اقتدارِ اعلیٰ

مثلاً آسمانی بادشاہت میں اقتدارِ اعلیٰ ذاتِ حق ہے اور خلافت میں بھی وہی ہے، بطور نمونہ عمل اس کا نائب یا گورنر رسول برحق اور نائبِ رسول کو رکھا گیا ہے، جس کو امیر یا خلیفہ کہتے ہیں۔ پس حکومت تو صرف خدا کی مانی گئی ہے مگر مانی گئی ہے بواسطہ رسول، اس لئے رسول اور نائبِ رسول کی اطاعت بھی واجب ٹھہرائی گئی۔ بہ فحوائے آیت کریمہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ.

اے ایمان والو! تم اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو اور تم میں جو لوگ اہل حکومت ہیں ان کا بھی۔

(۲) خلافت میں ملائِ اعلیٰ

آسمانی بادشاہت میں شاہی کونسل ملائِ اعلیٰ ہے اور خلافت میں اس کا نمونہ مجلسِ شوریٰ ہے بہ فحوائے آیت کریمہ:

وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ.

اور ان کا ہر کام آپس میں مشورہ سے ہوتا ہے۔

(۳) خلافت میں مقصدِ اعلیٰ

آسمانی بادشاہت میں مقصدِ اعلیٰ یعنی غرضِ حکومت ربوبیت و ہدایتِ عامہ ہے اور خلافت میں اس کا ظل اور نمونہ اقامتِ دین ہے، جس کا حاصل وہی تربیت و تہذیبِ نفوس ہے۔ بہ فحوائے آیت کریمہ:

الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا

بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ.

یہ لوگ ایسے ہیں کہ اگر ہم ان کو دنیا میں حکومت دے دیں تو یہ لوگ نماز کی پابندی کریں اور زکوٰۃ دیں اور نیک کاموں کے کرنے کو کہیں، اور برے کاموں سے منع کریں اور سب کاموں کا انجام تو اللہ ہی کے اختیار میں ہے۔

(۴) خلافت میں مصلحتِ اعلیٰ

آسمانی بادشاہت میں مصلحتِ اعلیٰ (سرکاری پالیسی) رحمتِ عامہ ہے اور خلافت میں اس کا نمونہ اخوت و مساوات اور شفقت علی الخلق ہے، جس سے تمام اقوام و ملل اور تمام اوطان و اقالم مل کر خلافت کے جھنڈے کے نیچے جمع ہو سکتی ہیں۔ بہ فحوائِ آیت کریمہ:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ.

(وقول الله عز وجل)

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ.

اور ہم نے آپ کو اور کسی بات کے لئے نہیں بھیجا مگر دنیا جہاں کے لوگوں پر مہربانی کرنے کے لئے۔
مسلمان تو سب بھائی بھائی ہیں۔

(۵) خلافت میں میزانِ اعلیٰ

آسمانی بادشاہت میں میزانِ اعلیٰ قانونِ قدرت ہے، جو بضمنِ طبعیات و اسباب کام کرتا ہے۔ خلافت میں اس کا نمونہ قانونِ شریعت ہے، جو بضمنِ عقل و اختیار کا پرداز ہوتا ہے، جس کے معیار سے اقوامِ عالم سر بلند اور سرنگوں کی جاتی ہیں۔ بہ فحوائِ حدیث:

بيده الميزان يرفع به اقواماً ويضع به آخرين. (مسلم)

اسی کے ہاتھ میں میزان ہے، جس سے وہ کسی قوم کو سر بلند کر دیتا ہے اور کسی کو سرنگوں۔

خلافت میں واجباتِ رعیت کے اصولِ دوگانہ کا نقشہ

(۶) خلافت میں حلفِ وفاداری

آسمانی بادشاہت میں حلفِ وفاداری بصورتِ طبعی انقیاد و تسلیم ہے اور خلافت میں بمعنی سمع و طاعت ہے۔ بہ فحوائے حدیث:

اسمعوا و اطیعوا ولو أمر علیکم عبد حبشیّ مجدع الاطراف.

سنو اور اطاعت کرو اگرچہ تم پر امیر بنا دیا جائے کوئی حبشی غلام جس کے دست بازو بھی صحیح سالم نہ ہوں، بریدہ ہوں یعنی بظاہر حقیر و ذلیل سمجھا گیا ہو۔

پس آسمانی بادشاہت کے ان نظائر سے جو خلافت میں رکھے گئے ہیں خلافت کے بھی سات ہی اصول و ارکان ثابت ہو جاتے ہیں۔

امیر عامہ، قانونِ سماوی، مجلسِ شوریٰ، اقامتِ دین، اخوت و مساوات، بیعتِ خالص، سمع و طاعت۔ جس سے واضح ہے کہ خلافت یا اسلامی حکومت کے نام سے صرف وہی حکومت قابلِ تسلیم ہو سکتی ہے جس میں آسمانی بادشاہت کے یہ ساتوں اصولی نمونے پائے جائیں اور اس کی عمارت کے یہی سات ستون ہوں نہ وہ کہ اس کے کام سے شخصی یا قبائلی یا پارٹی اقتدار قائم کیا جائے کہ وہ خلافت نہیں بلکہ خلافت کی ضد ہوگی۔ پس اگر ان اصول کے خلاف یعنی ان کی اضداد پر کسی سلطنت کی تعمیر کھڑی ہو تو وہ کسی طرح بھی اسلامی سلطنت یا خلافت کہلائے جانے کی مستحق نہیں ہو سکتی، اُسے اسلامی حکومت کہا جانا ”برعکس نام نہند زنگی کا فوز“ کا مصداق ہوگا۔

خلافت سے شاہیت کا رد اور متعلقہ نتائج

ان سات آسمانی اصول کا اسوہ لے کر جب خلافت کا ڈھانچہ تیار کیا جائے گا اور اس میں سات اصول بحیثیت مجموعی استعمال کیے جائیں گے تو ان کی روشنی سے خود بخود اسلامی سلطنت کے ایسے انداز پیدا ہو جائیں گے، جو اسے آسمانی بادشاہت اور آسمانی بادشاہت کا پس رو بنادیں گے اور اس

امارت میں سے بعد کی اختراعی حکومتوں اور اصطلاحی سیاستوں کے بہت سے ایسے اصول کی جڑ کٹ جائے گی جنہوں نے نتیجہ کے طور پر انسانوں کو خدائی اختیارات دے کر انسانی برادری کو بد اخلاقیوں، بد اعمالیوں اور باہمی پھوٹ کا شکار بنایا اور دنیا کے امن و سکون کو بے معنی کر دیا ہے۔

امیر باپابندی قانون کے آثارِ صالحہ

مثلاً اقتدارِ اعلیٰ یعنی امیر یا خلیفہ کے ساتھ جب میزانِ اعلیٰ یعنی قانون استعمال نہیں کیا جاسکے گا جو انسانی دماغ کی پیداوار ہو کہ انسان کا علم بھی محدود ہے اور اس کی عقل بھی محیط نہیں، جو سارے انسانوں کے منافع پر حاوی ہو، پھر ساتھ ہی وہ خود غرضی کی تہمت سے متہم بھی ہے کہ قانون سازی میں اپنے اور اپنی قوم کے منافع کو مقدم رکھے گا اس لئے اگر قانون ہی نہ ہو بلکہ محض انسانی منشاء حکمران ہو تو یہ استبدادِ محض ہے، اور اگر قانون ہو مگر خود انسان کا اختراعی ہو تو وہ متہم ہے، جو خود غرضیوں کی تہمت سے بری نہیں ہو سکتا۔

پس وہی قانون معتبر اور سارے انسانوں کے حق میں مفید اور معتبر ہو سکتا ہے جو خدا کی طرف سے نازل شدہ ہو اور وہ بھی وہ جو آخری قانون ہو، جو جامعیتِ کبریٰ کی روح اپنے اندر لئے ہوئے ہو۔ امیر بھی خود اسی کا پابند ہوگا اور رعایا بھی اسی درجہ میں قانون کے تحت میں ہوگی۔ غرض قانون کی نظر میں راعی و رعایا یکساں رہیں گے، اس سے امیر کی مطلق العنانی بھی ختم ہو جاتی ہے اور اُس کے ساتھ پورے ملک اور ساری رعایا کی بھی، کہ حکومت کسی ایک شخص یا کئی اشخاص کی ذاتی منشاء پر چلے۔ پس اگر ساری خلافتی دنیا بحق قانون امیر کے سامنے جواب دہ ہے تو امیر خدا کے قانون کے سامنے جواب دہ ہے۔ جس سے واضح ہے کہ اسلام میں امیر امیر مطلق نہیں بلکہ امیر پابند ہے، جو آسمانی قانون کی گرفتوں میں جکڑا ہوا ہے، جسے کسی حالت میں بھی ذاتی آزادی اور ذاتی منشاء کی مطلق العنانی حاصل نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ حکومت فی الحقیقت قانون سازی اور حکم کا نام ہوا، اجراءِ قانون یا عمل درآمد حکومت نہیں بلکہ یہ عمالِ حکومت کا کام ہے، جو درحقیقت حکومت نہیں بلکہ اطاعتِ حکومت ہے، اس لئے جو قانون ساز ہوگا وہی حقیقتاً حکمران بھی ہوگا خواہ فرد ہو یا قوم، اور ہم ابھی

ثابت کر چکے ہیں کہ قانون سازی نہ انسان کا حق ہے نہ وہ اُس پر حقیقتاً قدرت ہی رکھتا ہے، بلکہ یہ صرف خدا کا حق ہے اس لئے حکم اور حکومت بھی صرف خداوندی حق ہوگا، جس میں کسی مخلوق کی ادنیٰ سی بھی شرکت نہیں ہو سکتی: **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ**۔ چنانچہ قرآن حکیم نے اقتدارِ اعلیٰ اور قانونِ اعلیٰ کا ذکر کرتے ہوئے خدا کو اُس کی ذاتی یکتائی اور لاشریکی کے ساتھ ساتھ ملک و سلطنت کے بارے میں بھی یکتا اور لاشریک ٹھہرایا ہے، جیسا کہ وہ خود اپنی ذات سے لاشریک ہے۔ ارشاد ہے:

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ۝ الَّذِي لَهُ

مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ۔

بڑی عالی شان ذات ہے، جس نے یہ فیصلہ کی کتاب اپنے بندہ خاص پر نازل فرمائی تاکہ وہ تمام دنیا جہان والوں کے لئے ڈرانے والا ہو۔ ایسی ذات جس کے لئے آسمانوں اور زمین کی حکومت حاصل ہے اور اس نے کسی کو اولاد قرار نہیں دیا اور نہ کوئی اس کا شریک ہے حکومت میں۔

قانون سازی غیر اللہ کا حق نہیں

پس امیرِ پابندِ حکم ہے خود حاکم نہیں، حکمِ الہی کا مقید ہے مطلق العنان نہیں، وہ صرف قانونِ الہی کا مناد ہے، نفاذ کنندہ ہے، قانون ساز نہیں۔ اس سے قدرتی طور پر قانون ساز اسمبلیوں، قانون سازی کی سلیکٹ کمیٹیوں اور انسانی اقتدار کی علمبردار جماعتوں کی بھی جڑ کٹ جاتی ہے کہ سارے انسان مل کر بھی علم محیط نہیں رکھتے کہ عالمگیر منافع کا قانون محض اپنے دل و دماغ سے تیار کر سکیں۔ بلکہ اُس میں جگہ جگہ اتنے ہی خلا ہوں گے جتنے خلا خود انسانوں کے علم و عقل میں ہیں۔

پس وہ سلطنت کبھی بھی اسلامی سلطنت نہیں کہی جاسکتی جس میں قانون سازی انسان کا حق تسلیم کی گئی ہو اور اس طرح حکمرانی کا منصب انسانوں کو دیا جا رہا ہو کہ یہ خدا کی صفت ملکیت میں بھی شرکت ہے اور اُس کی صفتِ علم میں بھی اشتراک ہے جو روحِ عبدیت کے منافی ہے، جس کے لئے انسان دنیا میں بھیجا گیا ہے اور اس کے ساتھ یہی انسانی حکومت انسان پر ہر فتنہ و فساد کی جڑ بنیاد ہے، کیوں کہ کوئی انسان بھی دوسرے انسان کی حکومت و فوقیت کو انسانی حیثیت سے تسلیم نہیں کر سکتا کہ

انسان انسان سب برابر ہیں، اور جبراً تسلیم کرائی جائے گی تو یہیں سے انکار و بغاوت کا فتنہ سر اُبھارے گا جس سے فسادات، عداوتیں، سر پھٹول، لعن و طعن وغیرہ کی حرکات رونما ہوں گی اور ایسی ریاست و حکومت منبعِ فساد ثابت ہوگی۔ ارشادِ نبویؐ ہے:

خيار ائمتکم الذین تحبونہم و یحبونکم و تصلون علیہم و یصلون
علیکم و شرار ائمتکم الذین تبغضونہم و یبغضونکم و تلعنوہم و یلعنونکم.

(مشکوٰۃ: ۳۱۹)

تمہارے بہترین امراء وہ ہیں کہ تم تو ان سے محبت کرو اور وہ تم سے محبت رکھیں، تم ان پر رحمت بھیجو اور وہ تم پر رحمت بھیجیں۔ اور تمہارے بدترین امام و امیر وہ ہیں کہ تمہیں تو ان سے بغض ہو اور انہیں تم سے بغض ہو، تم ان پر لعنت بھیجو وہ تم پر لعنت بھیجیں۔

امیر باپابندی شوریٰ کے آثارِ لطیفہ

شوریٰ کی ضرورت

پھر اقتدارِ اعلیٰ اور میزانِ اعلیٰ کے ساتھ جب ملاءِ اعلیٰ کا نمونہ یعنی مجلس شوریٰ کو نتھی کر دیا جائے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اسلام میں قانون سازی کے لئے تو کسی مجلس کا قیام عمل میں نہیں لایا جاسکتا لیکن قانون فہمی کے لئے مجلس ناگزیر ہے، کیوں کہ جب اس امارت میں حکمرانی قانونِ خداوندی کی ہے اور قانونِ خداوندی انسانی قانون نہیں ہے، جسے دس بیس دماغوں نے مل کر بنا لیا ہو، بلکہ خدائی آئین ہے جو سارے حاکموں کے دماغوں سے بالاتر اور سارے دماغوں کے ہر گوشہ پر محیط ہے، اس لئے اُس کے جامع احکام میں مناسب وقت ہدایات اخذ کرنے میں ایک دماغ کام نہیں کر سکتا تھا کیوں کہ جو قانون سارے دماغوں کے مجموعے پر حاوی ہونے کے لئے اتارا گیا ہو اُس کے مجموعہ پر ایک جزوی اور شخصی دماغ حاوی کیسے ہو سکتا تھا، اس لئے امیر اور قانونِ سماوی کے ساتھ مجلس شوریٰ لازم کی گئی۔

شوریٰ کا فریضہ منصبی

پس شوریٰ کا اہم اور بنیادی کام یہ ہے کہ امیر کو نہ قانونِ سماوی سے باہر جانے دے اور نہ قانون کے اندر غلط روی اختیار کرنے دے۔ اس لئے اسلام میں امیر کو مجلس شوریٰ کا پابند بنایا گیا یعنی احکام کی تنقیح و تحقیق اور تدابیرِ نفاذ، تدابیرِ تحفظِ ملک و ملت، تدابیرِ دماغ و جنگ اندرونی اور بیرونی واقعات و حالات کے مناسب مسائل و احکام کا انتخاب و تعین، وقت کے مناسب کلی احکام سے جزئیاتِ عمل کا استنباط و جزئیاتِ مسائل پر بتقاضائے وقت قیاس اور حکم کا تعدیہ وغیرہ جیسے اہم امور میں امیر کے لئے استشارہ و مشورہ لازم قرار دے کر امارت کا بنیادی جزو بنادیا گیا ہے۔ پس اسلام میں امارت مطلقہ نہیں بلکہ امارتِ شوریٰ ہے۔

ڈکٹیٹر شپ اور استبداد کی نفی

نیز اقتدارِ اعلیٰ کے ساتھ ملائے اعلیٰ یعنی امیر کے ساتھ مجلس شوریٰ کا جوڑ لگا دینے سے ایک طرف تو شخصی سلطنت اور استبداد کی جڑ کٹ جاتی ہے اور ڈکٹیٹر شپ کسی نہج سے بھی اسلامی چیز قرار نہیں پاتی، ساتھ ہی موروثیت اور خاندانی گدی نشینی کی بھی جڑ نکل جاتی ہے اور امیر صالح کا انتخاب اساسی چیز قرار پا جاتا ہے۔

خلافت سے خاندانی موروثیت کی نفی

نیز اہل حل و عقد یعنی مجلس شوریٰ کا سب سے اہم اور نازک فریضہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ بیدار مغزی اور اعلیٰ ترین فکر و نظر سے ایسی موزوں شخصیت کا انتخاب کریں جو دنیائے خلافت کی سرداری کے لئے اہل اور اُصلح ہو۔

پس جس سلطنت کی عمارت ڈکٹیٹر شپ پر کھڑی ہو یا جس کا بنیادی اصول صلاح و رشد سے قطع نظر کر کے محض خاندانیت اور حکومت کی موروثیت ہو تو یقیناً یہ کوئی شرعی اور اسلامی اصول نہ ہوگا اور نہ ایسی موروثی حکومت جس میں ذاتی قابلیت سے قطع نظر کر لی گئی ہو اسلامی رنگ کی حکومت قرار پا سکتی ہے۔

امیر اور حق فیصلہ

ہاں پھر باوجود امیر کے پابندِ مشورہ کر دیئے جانے اور بغیر مشورہ قدم نہ اٹھانے کے مرجع الامر اور مطاعِ خلافت خلیفہ و امیر ہی کو قرار دیا گیا ہے یعنی امورِ مشورہ طلب میں بعد مشورہ فیصلہ کرنا امیر کا کام ہوگا نہ کہ شوریٰ کا، کیوں کہ جیسے تجویزِ حکم نام ہے حکومت کا ایسے ہی حکم کی شقوق و جوانب میں انتخاب و ترجیح نام ہے خلافت و امارت کا۔ اگر یہ ترجیح و انتخاب بھی شوریٰ ہی کا کام ہو تو ہر رائے دہندہ اپنی ہی رائے کو مرجع قرار دے گا اور اس ترجیح کے اختلاف کے لئے پھر کسی مرجع کی ضرورت پیدا ہو جائے گی اور تسلسل کی سی صورت بن جائے گی۔ پس جو مبتلائے اختلاف آراء ہے وہ خود مرجع آراء نہیں ہونا چاہئے، اگر یہ ادارہ (شوریٰ) خود ہی قوتِ فیصلہ کا بھی مالک ہوتا تو وہ اختلافِ آراء میں مبتلا ہی کیوں ہوتا؟ اختلافِ رائے خود ہی عدمِ فیصلہ کی دلیل ہے۔ پس جو فیصلہ نہیں کر سکتا اسے مالکِ فیصلہ کیسے تسلیم کیا جاسکتا ہے؟

غرض مبتلائے اختلاف معالجِ اختلاف نہیں ہو سکتا، اس لئے حدود و دلائل میں رہ کر فیصلہ ترجیح امیر کے ہاتھ میں ہونا ناگزیر تھا نہ کہ شوریٰ کے ہاتھ میں۔ نیز جو حکم میں مشورہ لے گا وہی مشورہ قبول بھی کرے گا اور بیک دم دو متضاد مشوروں کا قبول کرنا ناممکن ہے، اس لئے عقلاً بھی قبول کنندہ کو ترجیح و انتخاب رائے کا بھی حق ہونا چاہئے۔ پس یہ امیر ہی کا کام ہوگا کہ وہ مشوروں کی شقوق و جوانب میں سے موزوں ترین جانب اور اُصلح ترین شق کا انتخاب کرے۔

کثرتِ رائے اور قوتِ رائے

اس سے کثرتِ رائے کو فیصلہ کا بنیادی اصول قرار دے دیئے جانے کی جڑ کٹ جاتی ہے، یعنی امیر منتخب شوریٰ کی آراء میں رائے شماری کر کے اکثریت و اقلیت کا پابند نہ ہوگا بلکہ قوتِ دلیل کا پابند ہوگا۔ پس قوتِ دلیل اساسی چیز ہوگی نہ کہ کثرتِ رائے کہ زیادہ افراد کا کسی ایک جانب آجانا اسلام میں حق و باطل کے فیصلہ کے لئے کوئی بنیادی حیثیت نہیں رکھتا۔ اس لئے فی نفسہ اکثریت کو اسلامی قانون (قرآن حکیم) نے کوئی بھی وقعت نہ دیتے ہوئے حد درجہ غیر اہم ٹھہرایا ہے اور دین و ملک اور

دیانت و سیاست کے تمام ہی دائروں میں نفس اکثریت کی بے وقعتی اور بے اعتباری کھلے لفظوں میں ظاہر کی ہے۔ قرآن حکیم نے ایک سے زائد جگہوں میں فرمایا:

کثرتِ رائے کی بے وزنی

وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ.

اور اکثر لوگ ایمان نہیں لاتے گو آپ کا کیسا ہی جی چاہتا ہو۔

وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ.

لیکن اکثر آدمی ایمان نہیں لاتے۔

وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ.

اور ان میں سے اکثر آدمی نہیں سمجھتے۔

وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

اور لیکن اکثر آدمی علم نہیں رکھتے۔

وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ.

لیکن ان میں زیادہ جہالت کی باتیں کرتے ہیں۔

وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ.

اور ان میں اکثر آدمی حق بات سے نفرت کرتے ہیں۔

وَإِنَّ أَكْثَرَهُمْ فَاسِقُونَ.

اور ان میں سے اکثر نافرمان ہیں۔

وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا، وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا.

اور ان میں سے اکثر لوگ صرف بے اصل خیالات پر چل رہے ہیں اور یقیناً بے اصل خیالات امر حق

میں ذرا بھی مفید نہیں۔

وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ.

اور حقیقت یہ ہے کہ بہت سے آدمی ہماری عبرتوں سے غافل ہیں۔

وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِّنْ عَهْدٍ.

اور اکثر لوگوں میں ہم نے وفائے عہد نہ دیکھا۔

وَ أَكْثَرُهُمْ لَكَاذِبُونَ.

اور ان میں سے اکثر جھوٹے ہیں۔

وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ.

اور ان سے پہلے بھی اگلے لوگوں میں اکثر گمراہ ہو چکے ہیں۔

لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ.

ان میں سے اکثر لوگوں پر بات ثابت ہو چکی ہے، سو یہ لوگ ایمان نہ لاویں گے۔

وَ كَثِيرَةٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ.

اور بہت سے ایسے ہیں جن پر عذاب ثابت ہو گیا ہے۔

كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ.

کثرت سے بہت سی چھوٹی چھوٹی جماعتیں بڑی بڑی جماعتوں پر خدا کے حکم سے غالب آ گئیں ہیں۔

وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ

الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ.

اور حنین کے دن بھی جبکہ تم کو اپنے مجمع کی کثرت پر غرور ہو گیا تھا، پھر وہ کثرت کچھ تمہارے کارآمد نہ

ہوئی اور تم پر زمین باوجود اپنی فراخی کے تنگی کرنے لگی، پھر تم پیٹھ دے کر بھاگ کھڑے ہوئے۔

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ.

آپ فرما دیجئے کہ ناپاک اور پاک برابر نہیں گو تجھ کو ناپاک کی کثرت تعجب میں ڈالتی ہو۔

وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَكُمْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ

وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ.

اور دنیا میں زیادہ لوگ ایسے ہیں کہ اگر آپ ان کا کہنا ماننے لگیں تو وہ آپ کو اللہ کی راہ سے بے راہ کر

دیں اور وہ محض بے اصل خیالات پر چلتے ہیں اور بالکل قیاسی باتیں کرتے ہیں۔

پس قرآن نے دنیا کی اکثریت سے ایمان کی نفی کی، عقل کی نفی کی، علم کی نفی کی، محبت حق کی نفی

کی، تحقیق حق کی نفی کی، تیقظ و بیداری اور فہم سلیم کی نفی کی، وفائے عہد کی نفی کی، ہدایت کی نفی کی، ثواب

آخرت اور جنتی ہونے کی نفی کی، جہاد میں اکثریت کے گھمنڈ پر فتح و نصرت کی نفی کی۔

استعمالی اشیاء میں اکثریت معیارِ حق تو کیا ہوتی مرکزِ باطل ہے، کیوں کہ بلحاظ واقعہ دنیا کی اکثریت حماقت، جہالت، کراہتِ حق، اٹکل کی پیروی، غفلت، بدعہدی، ضلالت، عذابِ اُخروی، جہنم رسیدگی، شکست خوردگی وغیرہ کا شکار ہے، اس لئے محض عددی اکثریت اسلامی اصول پر کیا قابلِ وقعت قرار پاسکتی تھی کہ اسے حقوق کیلئے فیصلہ کن اصول تسلیم کیا جاتا اور امیر کو اس کا پابند کر دیا جاتا؟

کثرتِ رائے کہاں اور کس شرط سے معتبر ہے

البتہ کثرتِ رائے کی شرعی حیثیت قطعِ نزاع سے زیادہ کوئی اہمیت نہیں رکھتی، جب کہ مسئلہ ذو جہتین ہو اور اس کی دونوں جانبیں مباح اور کسی نہ کسی جہت سے جواز کا پہلو رکھتی ہوں، تو کثرتِ رائے سے ایک جانب کو ترجیح دی جاسکتی ہے، بشرطیکہ یہ اکثریت اہل دیانت کی ہو، ورنہ خائسوں یا بے احتیاط افراد کی اکثریت کے مقابلہ میں بلاشبہ اُن افراد کی اقلیت قابلِ ترجیح ہوگی جن کی دیانت و امانت مسلم اور جن کا فہم و ذوق سلیم معروف ہو۔ ساتھ ہی یہ ترجیح و تعیین منصوبات میں مغل نہ ہو اور محدثات کے لئے معین نہ ہو، نیز اُس کی پاس کردہ جانب پر اتنا زور بھی نہ دیا جائے کہ جانبِ مخالف قابلِ ملامت قرار پا جائے۔ یعنی اس جائز الفعل والترك امر میں اگر جانبِ فعل کثرتِ رائے سے ترجیح پا جائے تو ترکِ فعل کی جانب مکروہ و ممنوع نہ ٹھہر جائے، اور جانبِ ترکِ مرجح قرار پائے تو فعل کی جانب قابلِ نکیر فکر و ملامت نہ سمجھی جائے، کہ اس کے بغیر وہ امر امرِ مباح نہیں رہ سکتا بلکہ اباحت کی حدود سے نکل کر یا تو حدِ واجب میں آجائے گا یا حدِ حرام میں، اور ظاہر ہے کہ کسی مباح کو رائے سے خواہ وہ اکثریت کی ہو یا اقلیت کی واجب و حرام بنانا شارع کے سوا کسی کا بھی حق نہیں، اور کیا جائے گا تو بھی وہ ابتداء و بدعت ہوگا، جس کی مذمت سے شریعت بھری پڑی ہے۔ نیز یہ مرجح اکثریت بھی عوام کی معتبر نہیں بلکہ ان اہل علم و فضل کی جنہیں ذوقِ تشریع اور حکمتِ شریعت سے حصہ ملا ہے، ورنہ عوام الناس کی اگر کلیہ بھی کسی مسئلہ میں پیدا ہو جائے تو اس کی کوئی وقعت نہیں ہو سکتی۔

بہر حال اکثریت قاطعِ نزاع بن سکتی ہے جب کہ مباحات میں ہو، اہل علم و فضل کی ہو اور پھر وہ

حدود میں بھی رہے، اتنی قیود کے ساتھ مباحات کی جوانب کا تعین اجتماعی حیثیت سے ہو سکتا ہے۔ پس منصوصاتِ فرائض، واجبات، سنن، مستحبات، مکروہات، محرّمات اور لاینبغیات وغیرہ بھی کثرتِ رائے کے اصول کے نیچے نہیں آتے پھر مباحات بہ فیصلہ عوام بھی اکثریت میں نہیں آتے، نیز ترجیح مباحات خارج از حدود اباحت بھی اکثریت کے تحت میں نہیں آتے، اس لئے کثرتِ رائے کا دائرہ ان حدود و قیود اور متعدد شرائط کی بناء پر کافی تنگ ہو جاتا ہے، جس میں عوام الناس یا رسمی کمیٹیوں کو طمع کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

پھر ساری شروط بھی جمع ہو جائیں مگر معاملہ ہو حقوق کا تو اُس میں محض عددی اکثریت کوئی حجت کی شان نہیں رکھتی جب تک کہ قواعدِ شرعیہ اُس کی مساعدت نہ کریں۔ پس اصل فیصلہ قواعدِ شرعیہ پر ہو گا نہ کہ اکثریت کے عدد کے جمع ہو جانے پر۔ اندریں صورت امیر کو مطلقاً اس عددی اکثریت کا تابع اور محکوم قرار دیا جانا بلاشبہ قواعدِ شرعیہ کے خلاف ہے، کیوں کہ اکثریت محض قطعِ نزاع کا درجہ رکھتی ہے نہ کہ حجت کا، اور ظاہر ہے حقیقی طور پر قطعِ نزاع کا رتبہ اس سے بڑھ کر امیر کو حاصل ہے ورنہ امیر کی حاجت ہی نہ تھی اس لئے امیر محکوم اکثریت نہیں ہو سکتا ورنہ قلبِ موضوع ہو جائے گا اور امیر کی یہ محکومیت آمریتِ شوریٰ اور مجبوریّتِ امیر پر منتج ہوگی، جس کا حاصل لامرکزیت و فوضویت ہوگا اور یہ بھی قلبِ موضوع ہے۔

بہر حال امارت بلا شوریٰ استبداد اور ڈکٹیٹری ہے اور شوریٰ بلا امیر فوضویت اور لامرکزیت ہے۔ اسلام نے اپنی کمال جامعیت و اعتدال نوازی سے شخصیت و جمہوریت کو جمع کرتے ہوئے امیر کو مطاع رکھ کر تو لامرکزیت کو ختم کر دیا تا کہ خلافتِ الہی تشنتِ اہواء اور مداخلتِ عوام سے محفوظ رہے اور با اثر شوریٰ رکھ کر امیر کے استبداد اور مطلق العنانی کو توڑ دیا ہے، تا کہ انفرادیت اور شخصی جذبات و تجبر کا پوری امت شکار نہ بن جائے۔

پس اسلامی حکومت میں شخصیت بھی ہے اور جمہوریت بھی، نہ شخصیت جمہوریت سے مستغنی ہے اور نہ جمہوریت شخصیت سے بے نیاز ہے۔ اسلام نے شخصیت و جمہوریت کے اس حکیمانہ جوڑ و بند سے دونوں کے انفرادی مفاسد سے تو امارت کو بچا لیا ہے اور دونوں کے اجتماعی منافع سے اُسے

مالا مال کر دیا ہے۔ نہ رسمی جمہوریت کی افراط باقی رکھی نہ موروثی شخصیت کی تفریط قائم رکھی، بلکہ امارتِ شوراۃ میں حقیقی اعتدال و جامعیت پیدا کر کے اسے کامل ہیئت داری عطاء کر دی ہے، جو اسلام ہی کی عالمگیر شان ہو سکتی تھی۔

پس اسلام میں امیر محتاج مشورہ بھی ہے اور صاحبِ عزم بھی ہے، یعنی اس کی احتیاج کا پہلو بھی قائم ہے تاکہ وہ مغرور نہ ہو جائے اور اسکے استقلال کا پہلو بھی قائم ہے تاکہ وہ ضعیف نہ ہو جائے کہ تنفیذ احکام میں رکاوٹ ہونے لگے۔ ان دونوں مقاموں کو قرآن نے جمع فرما کر اعلان کیا ہے:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ.

اور ان سے خاص خاص باتوں میں مشورہ لیتے رہا کیجئے، پھر جب آپ رائے پختہ کر لیں تو خدا تعالیٰ

پر اعتماد کیجئے۔

امیر بامقصدِ خلافت کے آثارِ طیبہ

پھر اقتدارِ اعلیٰ، قانونِ اعلیٰ اور ملاءِ اعلیٰ یعنی امیرِ عالمہ، قانونِ سماوی اور مجلسِ شوریٰ کے ساتھ مقصدِ اعلیٰ یعنی تربیتِ خلق اللہ کا نصب العین شامل کر دینے سے واضح ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت کا نصب العین نہ استعمار ہے، نہ دنیا کی قوموں کا استعباد (غلام سازی) ہے۔ نہ تکثیرِ دولت ہے، نہ جوع الارض ہے۔ نہ تجارت و انتداب ہے نہ روٹی ہے۔ نہ کرسی ہے نہ قوی و ضعیف کے گروہ بنا کر انھیں آپس میں لڑانا اور حکومت کرنا ہے، بلکہ صرف ایک ہی نصب العین ہے، جس کا حاصل تہذیبِ نفس، تربیتِ خلق اللہ، تزکیہ قلوب اور تکمیلِ خلقِ عمل ہے، یعنی عالم میں شائستگی پھیلانا اور بہکی ہوئی دنیا کو راہِ راست پر لا کر خدائے واحد کی بندگی سکھلانا ہے، تاکہ دنیا میں نیکی ابھر کر رہے اور بدی پست ہو کر رہے اور ہر انسان کامل و مکمل انسان بن کر خلافتِ ربانی کا اہل بن جائے جس کیلئے وہ پیدا کیا گیا ہے۔

پس جو غرض انسانوں کی تخلیق سے ہے یعنی طاعت و عبودیت کے راستہ سے انسانیت کی تکمیل کرنا وہی غرض و غایتِ خلافت کی ہے، گویا خلافت مقصدِ تخلیق کو عملاً پورا کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔ اسی لئے خلافت کے سب سے نمایاں اور سربرآوردہ فرد یعنی امیر المؤمنین کو امامِ صلوٰۃ، امامِ حج،

امام جہاد، امام زکوٰۃ اور بالفاظِ مختصر امام عبادت بنایا گیا ہے، تاکہ امیر اپنی امارت کی طاقت سے انسانوں کی تہذیبِ نفس اور عبودیت کی حفاظت کرے، اور انھیں راہِ عبودیت پر ڈالے۔

مقصدِ خلافت تکمیلِ مادّیت نہیں

اس سے خالص مادی ترقیات یعنی روحانیت سے کٹ کر مادیات میں گم ہو جانے کو سلطنت کا نصب العین بنالینے کی جڑ کٹ جاتی ہے اور واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام میں مادیات محض وسائل کا درجہ رکھتے ہیں، جنہیں مقاصد کے لئے بقدرِ ضرورت اور حسبِ ضرورت اختیار کیا جاتا ہے، اس لئے اسلامی حکومت کو مادیات اور نفسانیات کی لائن اختیار کرنے سے کلیتہً تو نہیں روکا جائے گا، البتہ اسی کو مقصدِ حکومت بنالینے اور صرف اس میں منہمک ہونے سے ضرور روکا جائے گا۔

خلافت میں روٹی اور معاشی مسئلہ کا حل

مادیات میں سب سے زیادہ اہم مسئلہ روٹی کا مسئلہ اور نفسانیات میں سب سے اونچا مسئلہ جاہ و منزلت کا مسئلہ سمجھا جاتا ہے، لیکن اسلامی خلافت نے ان دونوں امور کو کوئی مسئلہ یا موضوع ہی قرار نہیں دیا بلکہ بہت ہی غیر اہم بنا کر مگر پختہ اور متین اصولوں سے اس کا حل کر دیا ہے۔ جاہ کے مسئلہ کو ذوقِ انکسار و تواضع اور عبودیت سے حل کیا ہے اور روٹی یا معاش کے مسئلہ کو ذوقِ کسب اور استغناء و توکل سے حل کیا ہے۔ گویا یہ بتلایا ہے کہ یہ امور مسئلہ اور موضوع بننے کے قابل نہیں ہیں کہ انھیں مقصدِ زندگی ٹھہرا لیا جائے اور جب کہ موضوعِ خلافت مقصدِ زندگی کی تکمیل ہے تو روٹی اور جاہ کا مسئلہ موضوعِ خلافت اور اس کی غرض و غایت بھی کبھی نہیں بن سکتا، تاہم خلافت نے اسے پھر بھی بسہولت اس لئے حل کر دیا ہے تاکہ خلافت کی رعایا معاش اور تخیلات و وساوس میں الجھے بغیر بے فکری کے ساتھ فرائضِ عبودیت انجام دے سکے۔

آج کی دنیا معاشی مسائل کی الجھنوں میں بے طرح پھنسی ہوئی ہے اور روٹی کا مسئلہ عموماً حکومتوں کا اساسی اور بنیادی مقصد بن چکا ہے۔ انسان نے اپنی رزاقی خود اپنے ذمہ لے لی ہے اور

حقیقی رزاق سے استغنا و بے فکری انتہا کو پہنچا دی ہے۔ آج کا ہر فرد بشر اور حکومت غلطاں اور پیچاں ہے کہ انسانوں کو خوراک اور غذا کس طرح بہم پہنچائی جائے کہ لوگ بھوکے ننگے نہ رہیں، لیکن دماغوں کی تگ و دو سے اس مسئلہ کا صحیح حل ابھی تک نہیں کیا جاسکا اور روز روز یہ پیچیدہ اور ناقابل حل ہوتا جا رہا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ حل موقوف ہے دولت کی صحیح تقسیم پر کہ نہ اُس میں افراط ہو نہ تفریط، یعنی نہ یہ صورت ہو کہ وہ ہر طرف سے کھینچ کر کسی ایک ہی طبقہ میں سمٹ آئے جسے سرمایہ داری کہتے ہیں، اور نہ یہ ہو کہ ایک طرف سے اس کے سارے سوت بند ہو کر وہ ایک طبقہ سے غیر معمولی طور پر ختم ہو جائے جسے مزدوری کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

چوں کہ فی زمانہ دولت کی اس غیر معتدل تقسیم نے ایک کنارہ پر سرمایہ دار اور دوسرے کنارہ پر مزدور کو کھڑا کر دیا ہے اور درمیان کا اعتدالی نقطہ خالی رہ گیا ہے کہ اس پر کوئی بھی کھڑا ہوا نہیں ہے، اسلئے قدرتی طور پر ان دونوں طبقوں میں جنگ جاری ہے کہ افراط و تفریط میں ٹکراؤ قدرتی ہے، وہ تو صرف نقطہ اعتدال ہی میں ہے کہ جس میں دونوں کنارے جمع ہو جاتے ہیں اور ٹکراؤ ختم ہو جاتا ہے۔

دنیوی سلطنتیں معاش کا مسئلہ حل نہیں کر سکتیں

اس جنگ کو ختم کرنے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ سرمایہ داری کو جبراً ختم کر دیا جائے اور سب کو مزدوروں کی صف میں لا کر کھڑا کر دیا جائے، تاکہ معاشی مساوات پیدا ہو جائے، لیکن اس میں طبعی طور پر سرمایہ دار طبقہ میں غم و غصہ پیدا ہو جانا ناگزیر ہے، کیوں کہ جس طبقے میں آگے بڑھنے کی صلاحیت ہو، خواہ کسی بھی میدان کی ہو، جب بھی اُسے جبراً اس سے روک دیا جائے گا یا اُس کی صلاحیتوں کا ثمرہ جبراً اس سے چھین کر دوسرے کو دے دیا جائے گا تو اس میں غم و غصہ کا پیدا ہو جانا امر طبعی ہے۔ جس کا نتیجہ ذہنی جنگ کا بقاء و استحکام اور طبقاتی جنگ کا انجام ملک کی بد امنی اور بد امنی سے پھر معاش کی تباہی ہے، اس لئے یہ معاشیات کا علاج نہ ہوا بلکہ مرض کی پرورش ہوئی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مزدوروں کو سرمایہ داروں کی لائن میں لے آیا جائے اور کوئی مزدور ہی دنیا میں باقی نہ رہے، سب سرمایہ دار ہی ہو جائیں اور اس طرح معاشی مساوات پیدا کی جائے، اس

میں مزدور کے لئے غم و غصہ کی تو کوئی وجہ نہیں ہو سکتی لیکن یہ سرمایہ کا زوال ہے، کیوں کہ جن کارخانوں سے سرمایہ نکلتا ہے ان کی بقاء و زندگی مزدور سے ہے، جب مزدور نہیں تو کاروبار بھی نہیں، تو یہ علاج نہ ہوا بلکہ تکمیل مرض ہوئی اور موت کو دعوت، مگر اس وقت دنیا میں یہی دو علاج جاری ہیں، ایک روس کی طرف سے اور ایک امریکہ کی طرف سے۔ لیکن جوں جوں ان علاجوں پر زور دیا جا رہا ہے ووں ووں مریض کی حالت بگڑتی جاتی ہے اور مریض جاں بلب ہوتا جا رہا ہے۔

ہر چہ کردند از علاج و از دوا مرض افزوں گشت و حاجت ناروا

تیسری صورت یہ ہے کہ جنگ کے ان دونوں مقاموں کو چھوڑ دیا جائے، یعنی نہ سرمایہ داری کی افراط رہے نہ مزدوری کی تفریط، بلکہ ان دونوں کو درمیان کے اس معتدل نقطہ پر لا کر جمع کر دیا جائے جو اب تک خالی پڑا ہوا تھا، تاکہ سرمایہ داری اور مزدوری خلط ملط ہو کر ایک درمیانی اور بین بین شکل پیدا ہو جائے۔ جس کا حاصل یہ ہو کہ طبقاتی تقسیم ہی سرمایہ کے معیار سے باقی نہ رہے کہ ایک سرمایہ دار ہو اور ایک فاقہ مست، بلکہ سب کے سب طبعی فرق مراتب کے ساتھ ایک حد تک محنتی اور مزدور بھی ہوں، تاکہ معاش میں فی الجملہ یکسانی اور مساوات کا رنگ پیدا ہو جائے، کیوں کہ اصول یہی ہے کہ جب طبقات میں کوئی غیر طبعی معیار وجہ جنگ بن جائے تو اسے باقی رکھ کر اصلاح کی بے شماری کرنے کے بجائے لڑنے والوں کے سامنے سے وہ معیار ہٹا دیا جانا اور کوئی دوسرا طبعی معیار سامنے رکھ دیا جانا ہی خاتمہ جنگ کا ذریعہ بن سکتا ہے، اور وہ بھی خالص جبری انداز سے نہیں کہ یہ تو دوسری جنگ کا آغاز ہو جائے گا، بلکہ سیاست و اخلاق کی مجموعی طاقت سے تاکہ نہ کسی طبقہ کی خوش دلی مٹنے پائے اور نہ دوسرے طبقہ میں بے فکری پیدا ہونے پائے۔

دوسرے لفظوں میں اس کا حاصل یہ ہے کہ تقسیم دولت یا معاشی مساوات کے جذبہ میں نہ تو انفرادی ملکیت کا اصول مٹایا جائے اور نہ اسے حد افراط تک وسیع میدان دیا جائے، تاکہ جن ذہنیاتوں میں آگے بڑھنے کی صلاحیتیں ہیں وہ فنا بھی نہ ہونے پائیں اور جن میں صلاحیت نہیں ہے وہ دوسروں کی صلاحیت سے انتفاع کے خوگر ہو کر عہدی بھی نہ بننے پائیں اور اس طرح حق تلفیوں اور بے جا

رعایتوں کی مضرت سے قوم محفوظ رہے۔

خلافت نے کس طرح روٹی کے مسئلہ کا حل کیا

اسلامی خلافت نے کسب و دولت اور تقسیم دولت کا یہی معتدل نقطہ پیش کیا ہے، جس میں طبقاتی جنگ اور منافرت قائم ہونے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی۔

مالیات کی بنیاد جمع پر نہیں تفریق پر ہے

اس کا سب سے بڑا اور سب سے پہلا اصول یہ ہے کہ اُس نے مالیات کو جمع کے اصول پر قائم نہیں کیا بلکہ تفریق کے اصول پر قائم کیا ہے۔ ارشادِ نبوی ہے:

الدنيا دار من لا دار له ولها يجمع من لا عقل له.

دنیا گھرانہ اس کا ہے جس کے لئے گھر ہی نہیں، اور اسے جمع وہ کرے گا جسے عقل نہیں۔

زکوٰۃ و صدقات

اس اصول کی روح سے اُس نے مال تجارت پر سال بھر میں چالیسواں حصہ واجب الاداء ٹھہرایا جو غرباء کا حق ہے، نقد ہو تو اس کا چالیسواں حصہ، مویشی ہوں تو چالیس بکریوں پر مثلاً ایک بکری واجب التقسیم، اونٹوں میں کم از کم پانچ پر ایک بکری غریبوں کا حق ہے، اس طرح دوسرے جانوروں میں بھی حسبِ حساب حصے قائم فرمادیئے۔ زمینوں کی پیداوار پر عشر قائم فرمادیا تاکہ کھیتی کا یہ دسواں حصہ غریبوں کا حصہ قرار پائے۔

تفریق خزانہ اور دینہ

اگر خزانہ ہاتھ لگ جائے تو خمس یعنی پانچواں حصہ واجب الاداء قرار دیا، پھر سال بھر میں زکوٰۃ کے علاوہ ہر عیدِ فطر کے موقع پر صدقہ فطر واجب الاداء قرار دیا۔

فطرہ و قربانی

ہر عیدِ قرباں کے موقعہ پر صاحبِ استطاعت پر قربانی واجب ٹھہرائی اور اس میں بھی دوسروں کا حق رکھا۔ غرض اس طرح زمین، مال اور جانوروں سے دولت کا ایک حصہ قانوناً غریبوں کے لئے حاصل کر لیا جاتا ہے۔

کفّارات

پھر کفّارات کے صدقے قائم کیے جیسے روزہ رمضان قصداً توڑ دیا تو کفارہ صیام، بیوی کو کوئی کلمہ خلافِ شانِ زوجیت بول دیا تو کفارہ ظہار، قسم کھا کر توڑ دی تو کفارہ یمین، نمازیں رہ گئیں اور مر گیا تو کفارہ صلوٰۃ اور ان سب کفّارات کا فائدہ صرف غرباء ہی کے حق میں رکھا گیا ہے کہ انھیں ہی یہ مال کفارہ دیا جائے گا، اس طرح یہ مال بھی قانوناً لے لیا جاتا ہے، گو اس کا سبب وجوب خود اپنا اختیاری ہے۔ بہر حال مال کا کچھ حصہ ان حوادث کے سبب منقسم ہو جاتا ہے، جو عاداتاً لوگوں میں پیش آتے رہتے ہیں۔

نذر اور منت

نذر اور منت اگر مانی تو اس کا فائدہ پھر غرباء ہی کو ہوتا ہے، حج کے موقعہ پر قربانیوں کی مختلف انواع ہیں، جو بحالاتِ مختلفہ واجب ہوتی ہیں وہ صرف غرباء ہی کے مفاد پر منتج ہوتے ہیں۔

مالیات میں مذہبیت کا رنگ

پھر صدقاتِ واجبہ کے علاوہ صدقاتِ نافلہ کی ترغیبیں اس کثرت سے شریعت میں دی گئیں کہ آدمی ثوابِ آخرت کی طمع میں مالی طمع کی طرف کوئی ادنیٰ دھیان بھی نہیں لاسکتا، بلکہ ہر ہر موقع پر راہِ خدا میں خرچ کرنے کا دل سے خواہش مند اور منتظر رہتا ہے۔ جس سے قومی طور پر اس قوم میں سخاوت کی محبت اور بخل سے نفرت قائم ہو گئی۔ صدقاتِ نافلہ کے علاوہ عام مالی خدمات کے سلسلہ میں عزیز و اقرباء کے حقوق بھی بتلائے گئے، خدمتِ بیوگان، خدمتِ یتامیٰ و مساکین اور صلہ رحم و غیرہ اور

واجباتِ انسانی میں سے ٹھہرائے۔

حقِ پڑوس

پھر مطلقاً پڑوسیوں کے حقوق اس قدر رکھے کہ بس میراث میں تو شریک نہیں فرمایا لیکن اہل بیت کے قریب قریب ہی انھیں پہنچا دیا گیا ہے اور اُن سے بے پرواہی برتنے پر آفاتِ دنیا و عقبیٰ کی دھمکیاں دی گئی ہیں۔

قومی چندے

پھر اجتماعی اور قومی خدمات اور چندے وغیرہ ان کے علاوہ ہیں جن کی ترغیبوں سے آیات و روایات بھری ہوئی ہیں۔

وقف

پھر اصل مال کو باقی رکھ کر اُس کے منافع کو عام کر دینے کی صورت وقف کے نام سے کی کہ دوامی طور پر زمین، مکان وغیرہ کا عین تو باقی رہے مگر منافع عام ہو جائیں، تاکہ پوری دنیا اس سے نفع اٹھائے۔

منافعِ عامہ

پھر اگر کوئی وقف نہ کرے تو بہت سے محالِ منافعِ عامہ کے لئے خود شریعت نے قانونی طور پر غیر مملوکہ قرار دے دیئے، جیسے سمندر کے ذخیرے، پہاڑ اور پہاڑی جنگلات اور لکڑی وغیرہ کے ذخیرے، معدنیات اور نمک وغیرہ، فناءِ شہر اور ارد گرد کے میدان اور اُن کی گھاس پھونس وغیرہ عام غرباء اور اہل حاجات کا حق رکھا، جس سے شہر کے سب باشندے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

غرض ایک دائرہ انفرادی ملک ہی باقی نہیں رکھی ایک میں رکھی تو اسے اجتماعی ملک بنا دینے کی راہ وقف کی صورت سے پیدا کر دی اور جہاں شخصی ملک قائم ہی رکھی تو اسے اخلاقی رنگ سے قلیل در قلیل کر دیا کہ وہ نہ ہونے کے حکم میں رہ گئی۔

سخاوت آفریں فضاء و غناء

پھر اتنے طویل حقوق کا میدان وسیع کر کے ایک اخلاقی فضاء ایسی قائم فرمائی کہ اپنا محبوب مال اس طرح غرباء پر لٹانا طبائع پر سرے سے شاق ہی نہ رہے، بلکہ انتہائی خوش دلی سے بصد طوع و رغبت آدمی ان اخراجات کا منتظر بیٹھا رہے اور وہ یہ کہ جگہ جگہ قرآن و حدیث میں پوری دنیا کو قلیل کہا، پوری دنیا کو لہو و لعب بتلایا، پوری دنیا کی متاع کو لذتِ فانی اور ناپائیدار بتلایا، کہ نہ یہاں کی راحت کو قرار ہے نہ مصیبت کو ثبات۔ اس کے بالمقابل آخرت کی لذتوں کو دائمی اور ابدی بتلایا، کامل و مکمل بتلایا کہ جن میں کوئی نقص اور خلل نہیں۔

غرض دنیا کی طرف سے تو انتہائی بیزاری اور بے وقعتی دلوں میں جمادی اور آخرت کی بے انتہاء محبت قلوب میں قائم کر دی اور ساتھ ہی دنیا کے خرچ کرنے پر آخرت کی تعمیر بتلائی تو اس سے قدرتی طور پر ایک مسلم کے دل میں مال و دولت کی اہمیت ہی باقی نہیں رہتی کہ وہ اُس کی تحصیل و تکمیل کو مقصدِ زندگی قرار دے لے، یا غریبوں کے مالی حقوق ادا کرنے میں کسی درجہ کا بھی پس و پیش دل میں لائے، بلکہ اور اُسے فنا کرنے اور مٹانے کے جذبات سے دل بھر پور ہو جاتا ہے اور رکھنے سے زیادہ خرچ کرنے اور غریبوں میں بانٹنے ہی کو آدمی اپنی انتہائی مراد اور کامیابی سمجھنے لگتا ہے۔

میراث اور تقسیم ترکہ

پھر ان ترغیبوں کے ذریعہ غرباء پروری اور فی سبیل اللہ خرچ کرتے رہنے کے باوجود اگر دولت بچ جاتی ہے اور مرتے دم تک آدمی کے پاس رہ کر اُس کے مرنے پر بطور ترکہ کے رہ جائے تو اُسے میراث کے ذریعہ تقسیم کر دیا گیا ہے اور وہ پھر منتشر ہو جاتی ہے۔

توازنِ طبقات

غرض مالیات میں اسلام نے جمع کا اصول نہیں رکھا بلکہ تفریق و تقسیم کا اصول قائم کیا ہے کہ ایک کے پاس جمع نہ ہونے پائے کہ سرمایہ نام پائے اور سرمایہ داروں کا کوئی جتھہ بن کر ایک مستقل

طبقہ کہلائے، جس کے بننے سے قدرتی طور پر غیر سرمایہ دار مزدور بھی ایک طبقہ کی صورت اختیار کرے اور اس طرح یہ دو متضاد طبقے آپس میں دست و گریباں ہوں۔

پس غرباء کی پرورش اور اغنیاء کے انکسار کا ایک راستہ ڈال دیا گیا ہے کہ سرمایہ داری اور مزدوری کوئی مسئلہ اور موضوع بھی نہ بنے پائے اور طبعی طور پر امراء خواہی نخواہی جبری و اختیاری اور سیاسی اور اخلاقی ہر رنگ سے غریب پروری میں منہمک رہیں اور اسے اپنی سعادت سمجھتے رہیں، اور اس طرح غریب و امیر کے طبقات کا صحیح توازن قائم رہے۔

سرمایہ داری اور ناداری کی تعدیل

اس کا حاصل یہ ہے کہ اسلام نے جبراً تو سرمایہ داری ختم نہیں کی نہ انفرادی اور شخصی ملک کو مٹایا اور نہ ہی کسبِ مال سے کسی کو روکا، لیکن سرمایہ دار کو سرمایہ داری سے نہ روکنے کے باوجود اخلاقی رنگ سے غریب کی تحقیر اور سرمایہ داری کا ختم بھی باقی نہیں چھوڑا، یعنی سرمایہ دار کا سرمایہ بطوع و رغبت اس کے ہاتھ سے نکلوا لیا۔ اُدھر غریب کو محنت اور مزدوری سے نہ روکتے ہوئے محنت و مشقت کی طرف توجہ دلائی اور پوری ترغیب دی، مگر اسی اخلاقی رنگ سے رشک و حسد اور امیر کی رقابت کا ختم بھی اُس کے دل سے نکال کر پھینک دیا۔

پس امراء کو ایثار و سخاوت کا سبق پڑھایا اور غرباء کو صبر و قناعت کا، اور ساتھ ہی دونوں میں یگانگتِ باہمی کی راہ بھی پیدا کر دی اور امیر و غریب کے اس توازن اور معاش کی اخلاقی مساوات کے سلسلہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حکیمانہ حدیث بس کرتی ہے، جو معاشی مسائل کے حل کا زریں دستور العمل ہے، جس نے ایک طرف تو سرمایہ داری کی بیخ کنی کر دی ہے اور ایک طرف غربت و افلاس کا بیج مٹا دیا ہے، اور اس طرح ان دونوں میں خود انھیں کے اختیار اور خوشی کے ہاتھوں سے ان میں اعتدال و توازن کا نقطہ پیدا فرما دیا ہے۔

عن ابی سعید الخدری قال بینما نحن فی سفر مع النبی صلی اللہ علیہ

وسلم اذ جاء رجل علی راحلة له قال فجعل یصرف بصره یمینا و شمالاً فقال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان معه فضل ظهر فلیعده به علی من لا

ظهر له، ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له، قال فذكر من

اصناف المال ما ذكر حتى رأينا انه لا حق لاحد منافي فضل. (رواه مسلم جلد دوم)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر کے دوران میں تھے کہ اچانک ایک شخص اپنے اونٹ پر سوار حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے دائیں بائیں نگاہیں ڈالنی شروع کیں (یعنی محتاج تھا اور غربت و ناداری کے سبب ادھر ادھر تو قیام کی نظر سے دیکھنے لگا) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کے پاس کچھ بھی ضرورت سے زائد بچا ہوا ہو اسے دینے کے لئے لے آئے، جس کے پاس کچھ ہے ہی نہیں اور جس کے پاس بچا ہوا تو شہ ہو وہ اُسے دینے کے لئے لے آئے جس کے پاس سرے سے تو شہ ہی نہ ہو۔ ابوسعید فرماتے ہیں کہ اس طرح حضورؐ نے بہت سی قسمیں مال کی ذکر فرمائیں کہ جو بھی زائد از ضرورت ہے اسے غریبوں پر خرچ کر ڈالو یہاں تک کہ ہم یہ سمجھنے لگے کہ شاید ضرورت سے زائد بچے ہوئے کسی مال میں ہمارا کوئی حق ہی نہیں۔

اس سے اندازہ کر لیا جائے کہ شریعت اسلام سرمایہ اندوزی کو کس نگاہ سے دیکھتی ہے اور مزدور اور غریب کی کس درجہ حامی ہے، مگر ساتھ ہی سرمایہ کو جمع نہ ہونے دینے کی صورت آئینی اور قانونی اختیار نہیں فرمائی، کیوں کہ بہر حال کسی صلاحیت مند طبقہ کی صلاحیت و قابلیت کا ثمرہ اس سے جبراً چھیننے کا کسی کو حق نہیں اور چھینا جائے گا تو اس طبقہ میں جماعتی غم و غصہ پیدا ہو کر طبقاتی توازن مٹ جائے گا۔ پس اس طرح نہ سرمایہ دار کو مٹایا نہ غریب کو، مگر دونوں کو معتدل بنا کر انھیں باہم مربوط بنادیا۔

امیر و غریب کے ربطِ باہمی اور تعلق کی نوعیت

اس کا قدرتی مفاد یہ ہے کہ جب ایک غنی جس نے اپنی فطری صلاحیتوں سے سرمایہ کمایا اور اسے بڑھایا، اپنی خوشی اور دلی رغبت سے غریب کی خدمت کرے گا تو اولاً اسے احسان و سلوک کی خوشی ہوگی، جس میں وہ اپنی برتری محسوس کرے گا اور صلاحیت مند کو غیر صلاحیت مند پر برتر ہونا بھی چاہئے۔ اس لئے یہ احساس برتری اس کا کوئی گناہ بھی نہیں ہوگا۔ دوسرے وہ رضائے الہی کے تصور سے مسرور و مطمئن ہوگا کہ جس کا حقیقتاً یہ مال تھا یعنی خدا کا، میں نے اس کی راہ میں خرچ کر کے اس

کی رضا و خوشنودی حاصل کر لی۔

تیسرے اسے ثوابِ آخرت کی بشارت حاصل ہوگی کہ محبوب اموال کے خرچ ہی سے اُخروی سعادت نصیب ہوتی ہے۔ چوتھے اسے غرباء پروری اور شفقت، ان کے ساتھ ہمدردی اور شفقت کی عادت پڑی، جس سے اُس کے قلب میں غرور و نخوت اور غرباء سے اجنبیت باقی نہ رہی، جو سارے مفاسد کی جڑ بنیاد ہے، اور بخل کا رذیلہ مٹ گیا جو تزکیہٴ نفس ہے۔

غرض اس طرح اس سرمایہ دار کی دنیا و آخرت بھی بن گئی اور عملی و اخلاقی حالت بھی درست ہو گئی۔ سرمایہ بھی اس طرح ٹھکانے لگ گیا کہ اب یہ سرمایہ دار ہی باقی نہ رہا۔ اُدھر فقیر کو جب غنی سے اُس کی دولت مختلف راستوں سے حاصل ہوتی رہی تو اولاً تو وہ فقر و احتیاج کی مصیبت سے نکل کر تشویش ناک زندگی سے بچ گیا، ثانیاً اس میں احسان مندی، شکرگزاری اور منت پذیری کے جذبات پیدا ہوئے کہ ”الانسان عبد الاحسان“ جس کا قدرتی اثر محسن کی محبت ہے اور اس طرح وہ غنی سے وابستہ ہو گیا۔ ثالثاً جب غنی کے پاس اُن مصارفِ خیر سے دولت کی تفریط نہ رہی تو غریب میں سے رشک و حسد اور رقابت کے جذبات نکل گئے۔ رابعاً وہ شکر خداوندی میں راسخ القدم ہو گیا کہ باوجود سرمایہ اندوزی کی صلاحیت نہ ہونے کے اسے کیا نوازا اور کس طرح اس کے پاس سرمایہ پہنچا دیا، کہ وہ معاشی پریشانیوں سے صاف بچ نکلا۔

غرض اس طرح مزدور کی بھی دنیا و عقبیٰ اور عملی و اخلاقی حالت دونوں درست ہو گئیں اور اب وہ غریب غریب نہ رہا، جس کا عظیم مفاد یہ نکلا کہ غریب و امیر میں طبقاتی توازن قائم ہو گیا۔ پس انفرادی دلجمعی میں بھی حاصل ہو گئی اور اجتماعی بشارتیں بھی ہاتھ سے نہ گئیں، جو ایک صحیح تمدن کی اساس و بنیاد ہیں۔

کمیونزم کے مہلک نتائج

لیکن اگر یہی سرمایہ مزدور کے نام پر اغنیاء سے جبراً وصول کیا جائے اور اس حد تک تو سرمایہ اور سرمایہ دار دونوں ہی فنا کے گھاٹ اتر جائیں اور مزدور پھر بھی مزدور ہی رہے، غنی نہ بنے، کیوں کہ

سرمایہ داری کے مٹانے والے مزدور کے حق میں سرمایہ داری کو کیسے گوارہ کر لیں گے، تو سرمایہ سے محروم ہونے والے کے دل میں تو غم و غصہ کی آگ بھڑک اٹھے گی اور مزدور کے دل میں رقابت کی آگ سلگ اٹھے گی، جس سے دونوں کی دنیوی راحت ختم ہوئی۔ پھر نہ مزدور طبقہ کے لئے اپنے کو امراء کا احسان مند سمجھنے کی صورت باقی رہی اور نہ امراء کے طبقہ کے لئے غریبوں کے لئے اپنا ردِ براہ کار سمجھنے کا موقعہ رہا، اور اس لئے دونوں ایک دوسرے کے رقیب بن گئے، جس سے توازنِ طبقات ختم ہوا اور فسادات کا جہنم زار بن گیا اور حیاتِ اجتماعی موتِ اجتماعی میں تبدیل ہو گئی۔

ادھر مذہب و ملت اور اخلاق کا اُن میں پہلے ہی سے تصور نہ تھا، رضاءِ الہی کے اعتقاد کے بجائے حظِ نفس اور دین کے بجائے لادینی ان امور کی بنیاد قرار دی گئی تھی تو آخرت بھی نہ رہی، اس لئے یہ دونوں طبقے اور ساتھ میں ان دونوں طبقوں کی لڑائی سے فائدہ اٹھانے والے خسر الدنیا والآخرۃ کے مصداق بن کر رہ گئے۔

اس لئے اسلام اور اس کی خلافت نے دولت اور روٹی کے مسئلہ کو اہم نہ بناتے ہوئے نہایت خوبی اور خوبصورتی سے اس طرح حل کر دیا کہ اغنیاء کی دولت کا کچھ حصہ تو قانوناً وصول کیا، مگر وہ بھی دین کی راہ میں جس کا دینا باوجود سیاسی حکم کے طبائع پر شاق نہ رہا جیسے زکوٰۃ و صدقات اور مزدوروں کی کفارات وغیرہ، اور بہت سا حصہ اخلاقاً وصول کیا اور وہ بھی خدا کے نام پر کہ اُس کے دینے کا خوش دلی سے دلوں میں جذبہ و انتظار پیدا ہو گیا اور یہ سرمایہ مختلف راستوں سے غریبوں اور مزدوروں کی جیب میں پہنچ گیا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نہ سرمایہ دار سرمایہ دار باقی رہا نہ غریب غریب بلکہ دونوں کے دونوں ایک بین بین اور معتدل نقطہ پر آ کر جمع ہو گئے۔

یایوں کہو کہ سرمایہ دار بھی قائم رہا اور مزدور بھی، مگر دونوں میں سے سرمایہ کی افراط و تفریط ختم ہو گئی، جو ان میں رقابت اور جنگ کا باعث ہوتی تھی اور سرمایہ کا اتنا حصہ اور انداز قائم رہ گیا جو ایک دوسرے کے ساتھ اٹکاؤ اور ملاپ کا ذریعہ قرار پائے اور اس طرح ایک کے مال نے اور دوسرے کی جان نے ایک دوسرے کو خوش دلی سے نفع پہنچایا اور دونوں آپس میں ایک دوسرے کے دست و بازو بن گئے۔ سرمایہ دار مزدور کو اپنی اولاد سمجھنے لگا اور مزدور غریب سرمایہ دار کو اپنا مربی اور شفیق جاننے لگا

اور اس طرح سرمایہ اور مزدوری کوئی مسئلہ یا موضوع نہ بنا کہ طبقات یا حکومتیں اسے بطور ایک نظریہ یا نعرہ کے لے کر اٹھیں اور دنیا میں فساد مچائیں۔

ظاہر ہے کہ خلافتِ الہی کی اس جامع اشتات فضاء میں ایک کمیونسٹ بھی آسائش کی زندگی بسر کر سکتا ہے اور ایک سرمایہ دار بھی، بالفاظِ دیگر امریکہ بھی خلافت کے زیر سایہ رہ سکتا ہے اور روس بھی، کیوں کہ سرمایہ دار سرمایہ دار نہیں رہا اور پھر خوش ہے، اور غریب غریب نہیں رہا اس لئے وہ بھی خوش ہے۔ نہ وہ اس کے خلاف ایچی ٹیشن چاہتا ہے نہ یہ اس کے خلاف۔

معاشی مسائل کا سیاسی حل صرف اسلام میں ہے

اس سے صاف واضح ہے کہ مالی مشکلات کا حل اور اقتصادی بے چینیوں کا سدِ باب صرف اقامتِ دین اور احیائے خلافتِ الہی میں ہے۔ دنیا میں مفسد وہی ہیں جو خدا کے راستہ کو چھوڑ کر خود اپنا راستہ اختیار کرتے ہیں اور ان کا فاسد دماغ فاسد راستوں پر دنیا کو ڈال کر سارے عالم کو فسادات کا شکار بنا دیتا ہے اور بروجہ میں فسادات اور ہنگامے برپا رہتے ہیں، جیسا کہ آج ہو رہا ہے۔

پس آج کی دنیا سرمایہ داری سے تو طبعی جذبات کے ماتحت اکتا گئی ہے، جو اسلام کا ایک جزو ہے، لیکن سرمایہ کو ختم کرنے اور مزدور کی دلداری کی کیا صورت ہے؟ اس تک وہ اپنی لاعلمی کے سبب نہیں آسکی اور جس حد تک آئی ہے وہ افراطِ کارِ دِمل ہے، جسے تفریط کہتے ہیں۔ بدیں لحاظ وہ بارش سے بچ کر پرنا لہ کے نیچے آکھڑی ہوئی جہاں پانی سے پھر بھی چپن اور بچاؤ نہ ملا۔

پس سرمایہ داری سے ہٹنے والوں کو چاہئے کہ وہ اسلام کے پروگرام پر غور کریں، انھوں نے منفی پہلو بھی اسلام ہی کا اختیار کیا ہے، اس لئے مثبت پہلو بھی انھیں اسلام ہی سے مل سکتا ہے، یہ صحیح ہے کہ اُن میں سے متعدد امور کے اصول دوسرے مذاہب میں بھی ملتے ہیں، جن کا حاصل ترکِ دنیا اور ترکِ لذات ہے، لیکن اسلام نے ان کا جو لطیف اور مکمل پروگرام اور وہ بھی اجتماعی رنگ میں پیش کیا ہے، جس سے سیاسی دنیا مطمئن ہو سکے، وہ کسی مذہب میں نہیں ہے۔ اس لئے ان مسائل کا حل مذہبی رنگ میں اگر مل سکتا ہے تو صرف اسلام میں مل سکتا ہے۔ و کفی به فخراً۔

خلافت میں پارٹی سسٹم نہیں

جب کہ خلافت یعنی آسمانی بادشاہت کے ظل و عکس کا نصب العین خدائی راستہ ٹھہرا اور اُسی پر چل کر روحانیت کی تکمیل اور مادیت کی اصلاح اُس کی غرض و غایت ٹھہری تو اسی سے یہ بھی نمایاں ہو جاتا ہے کہ خلافتِ اسلامی مختلف الخیال پارٹیوں کے آرگن کی حیثیت میں نہیں آ سکتی کہ اس کے ذریعہ سے مختلف پارٹیاں ووٹ کی طاقت سے برسرِ اقتدار آ کر اپنے نظریات کو پھیلنے اور پھلنے کا موقعہ دیں، کیوں کہ خلافت کے نصب العین میں نظریات کی بحث ہی نہیں آتی، وہاں تو صحیح عقیدہ اور سچے فکر کے ساتھ انسانیت کو مکمل کر کے بارگاہِ الہی تک باریاب کرنا ہے نہ کہ عامۃ الناس کے وساوس اور پراگندہ خیالات کو پرورش دے کر دنیا کو ذہنی انتشار میں مبتلا کرنا اور اُن کی یک جہتی کو پامال کر دینا ہے، جس کا دوسرا نام فساد ہے۔

پس خلافتِ صلاح و رشد کا آرگن ہے، فساد اور شرارتوں کا مخزن نہیں ہے۔ اس نصب العین سے پارٹی سسٹم کی جڑ کٹ جاتی ہے، جو اپنے اپنے پارٹی لیڈروں کی زیر سرکردگی اپنے اپنے مختلف نصب العینوں کی حکمرانی کے لئے عوام سے ووٹ حاصل کر کے برسرِ اقتدار آتے ہیں اور عوام الناس کو تشنّتِ خیال کا شکار بنا کر اُن کا دین و دنیا تلخ کر دیتے ہیں۔

پس جو حکومت بھی پارٹی سسٹم کے اصول پر قائم ہوگی، جس میں ایک لیڈر اپنا انتخاب خود کر کے عوام کے ووٹ سے حکومت میں شامل ہوتا ہے وہ یقیناً اسلامی حکومت نہ ہوگی بلکہ ایک ایسی حکومت ہوگی جس میں صلاح پر فساد غالب اور امن و سکون پر بے چینی و اضطراب غالب ہوگا، جو کسی وقت بھی عوام کے لئے سکون و اطمینان کا سامان مہیا نہیں کر سکے گی۔

پالیسی

خلافت کی سرکاری پالیسی

پھر جب کہ میں امارت، شوریٰ اور نصب العین سب ہی کچھ آسمانی بادشاہت کے اصولِ نظام پر قائم ہے تو یہ کیسے ممکن تھا کہ خلافت کی سرکاری پالیسی آسمانی بادشاہت کی پالیسی سے سرمو تجاوز کرتی؟ پس جس طرح آسمانی بادشاہت ہر تر و خشک پر حاوی ہے اور یہ بلا رحمتِ عامہ کے عادتاً ممکن نہ تھا ایسے ہی خلافتِ راشدہ بھی جب کہ پوری ہی دنیا کے لئے بنائی گئی تھی، تاکہ پورے عالم میں ایک ہی دین ہو، ایک ہی مسلک ہو، ساری قومیں مل کر قومِ واحد بن جائیں، سب کا ایک ہی پلیٹ فارم ہو جائے اور سب مساوی ہوں، تو ظاہر ہے کہ یہ عالمگیری اور اشتراکیتِ عامہ بھی بنا رحمتِ عامہ کے ممکن نہ تھی، اس لئے خلافتِ کبریٰ کی سرکاری پالیسی بھی رحمتِ عامہ ہی قرار پائی کہ اس کے بغیر دنیا کی ہر نرم و گرم قوم اور ہر مزاج و مذاق کی امت خلافتِ الہی کی طرف جذب نہیں ہو سکتی تھی۔

پس آدم کی وہ خلافت جوازل میں بمواجہہ ملائکہ علیہم السلام و جمیع مخلوقات اُنھیں عطاء ہوئی تھی، اپنی طبعی رفتار سے چل کر اور بتدریج مختلف نبوتوں سے گذر کر اور پروان چڑھ کر بالآخر حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں خلافتِ کبریٰ اور خلافتِ عامہ کی صورت میں آگئی اور اس کا پیغام نہ صرف بنی اسماعیل یا بنی اسرائیل بلکہ دنیا کی ہر قوم کے لئے اور عالم کے ہر خطے کے لئے تھا، اس لئے وہی غلبہ رحمت جو حکومتِ الہی نے اپنی پالیسی ٹھہرائی تھی، اس نیابتِ کاملہ کی بھی پالیسی ٹھہری اور جیسے حق تعالیٰ نے اپنی صفات میں رحمن کو اکبر الصفات اور اغلب الصفات ٹھہرایا تھا ایسے ہی آپ کی غالب صفت بھی رحمت ہی ہوئی اور وہ بھی اتنی وسیع کہ جہانوں کے لئے آپ کو رحمت فرمایا گیا:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ.

اور ہم نے آپ کو اور کسی بات کے واسطے نہیں بھیجا مگر دنیا جہان کے لوگوں پر مہربانی کرنے کے لئے۔

ایک جگہ فرمایا:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَا انْفَضُّوا مِنْ

حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ.

بعد اس کے خدا کی رحمت کے سبب آپ ان کے ساتھ نرم رہے، اور اگر آپ تند خو، سخت طبیعت ہوتے تو یہ آپ کے پاس سے سب منتشر ہو جاتے۔ سو آپ ان کو معاف کر دیجئے اور آپ ان کے لئے استغفار کر دیجئے اور خاص خاص باتوں میں مشورہ دیتے رہا کیجئے۔

ارشادِ نبوی ہے:

انا رحمة مهداة.

میں ایک رحمت ہوں جو عالم کو بطور ہدیہ کے دی گئی ہے۔

بعثت الحنیفة السهلة السمحة البیضاء لیلها ونهارها سواءً.

میں بھیجا گیا ہوں سیدھی سہل چشم پوش اور روشن شریعت دیکر کہ روشنی میں اسکارات اور دن برابر ہے۔
غرض جیسے آسمانی بادشاہت اور عرش کی حکمرانی کے نیچے سینکڑوں رحمتیں چھپی ہوئی تھیں، وہ عرش الرحمن کے نیچے چھپی ہوئی تھیں ایسے ہی اس فرشِ حکومت یعنی خلافت کے زیر سایہ بھی ہزاروں رحمتیں رحمۃ للعالمین کے دامنوں میں مخفی تھیں، اور اپنے اپنے وقت پر نمایاں ہوئیں۔ چنانچہ آپ کی اصلاح ہو یا جنگ، معاشرت یا معاملات، چیزوں کی تہہ میں رحمت ہی رحمت نظر آتی ہے، حتیٰ کہ مکہ کی تیرہ سالہ زندگی بھی جو نہایت ہی پُر آشوب زندگی ہے، آپ کی سیاست خالص رحمت پر مبنی ہے، دشمنوں کی ایذاؤں پر صبر کرنا اور کوئی کلمہ خلافِ شفقت نہ فرمانا، طائف کی زہرہ گداز تکلیفیں آتی ہیں، لیکن بجز دعاءِ رحمت کے کچھ نہیں فرماتے، راہِ تبلیغ میں بدکلامی سنتے ہے لیکن اُف نہیں فرماتے۔ پس جو قانون اس زندگی میں آپ کی راہنمائی کرتا ہے وہ رحمت و عفو کا ہے۔

اسلامی جنگ کی بنیاد نفسانی غیظ و غضب نہیں

جس کا سب سے پہلا ثمرہ تو یہ ہے کہ نفسانی جذبات اور انتقامی جوش لے کر بھی جنگ مت کرو بلکہ صرف اعلائے کلمۃ اللہ کی خاطر لڑو، کیوں کہ تم لڑنے میں خود مستقل نہیں ہو بلکہ مامور ہو اور مامور کا کام یہ ہے کہ اپنے آمر کے امر سے جنگ کرے، ذاتی جذبہ سے جنگ آزمانہ ہو، اور آمر و حاکم خلافت میں اللہ ہے، اس لئے جنگ بغیر اس کی مرضی اور امر کے اسلامی جنگ یعنی جہاد نہیں بن سکتی۔

پس جنگ سے نفسانی بنیادوں اور جذباتی غیظ و غضب کا ختم کر دیا جانا ایک اعلیٰ ترین رحمت کا مظاہرہ ہے۔ پس جنگ کی غرض و غایت بنصِ حدیث یہ ہے کہ:

لتكون كلمة الله هي العليا.

تاکہ اللہ کا کلمہ بلند ہو اور اس کا نام اونچا ہو۔

عین جہاد میں رحمت

حتیٰ کہ عین دشمنی کے مظاہرہ کے وقت بھی رحمت ہی کے آثار آپؐ سے نمایاں ہوتے تھے، بصورتِ احکام بھی اور بصورتِ افعال بھی۔ چنانچہ عمل کے ساتھ بطور دستورِ عام ارشاد فرمایا کہ جنگ بھی ہو تو بوڑھوں کو مت چھیڑو، بچوں کو نہ چھیڑو، عورتوں پر ہاتھ نہ ڈالو، محارب قوم کے گوشہ نشین فقیروں کو بھی مت چھیڑو، قاصدوں کو کچھ مت کہو، بلکہ صرف سامنے ہی پڑے ہوئے محارب دشمنوں سے جنگ کرو اور وہ بھی اگر عین جنگ میں امان چاہیں تو امان دے دو، بلکہ تم میں سے اگر کسی ایک نے بھی امن دے دیا تو سب پر امان دینا لازم ہو جائے گا۔ بہ فحوائے حدیث پاک:

قد اجرنا من اجرت یا ام ہانی . (مشکوٰۃ باب الایمان ص ۳۴۷)

ہم نے بھی اسے پناہ دے دی جسے تم نے اے ام ہانی پناہ دے دی۔

پھر یہ خیال مت کرو کہ دشمنوں نے شاید جان بچانے یا دھوکہ دینے کی خاطر امن چاہا ہے تو امن نہ دیا جائے، نہیں! بلکہ ظاہر پر نظر رکھو، دلوں کو مت ٹٹولو۔ پھر قتل میں بھی رحمت سے پیش آؤ، مثلاً مت بناؤ، یعنی ناک کان کاٹ کر دشمن کی لاش کو بے ہیئت مت کرو کہ یہ انتہائی غیظ و تحقیر کا جاہلانہ مظاہرہ ہے، گویا جنگ بھی اظہارِ غیظ یا شفاءِ غیظ کے لئے مت کرو بلکہ اخلاص سے اللہ کی رضا کے لئے کرو۔ پس جہاں جنگ میں بھی ہزار ہا رحمتیں مخفی ہوں وہاں صلح و امن کی رحمتوں کا کیا پوچھنا؟

پھر اگر غلبہ و اقتدار کے وقت کو دیکھو تو اس میں قدرت پا جانے کے بعد مغلوبیت کے دور سے بھی زیادہ شفقتیں اور رحمتیں برستی ہوئی دکھائی دیتی ہیں، چنانچہ فتح مکہ کے وقت جب غلبہ کا دور آیا اور غلبہ بھی خود اپنے ملک پر ہوا تھا، اور وہ بھی ان دشمنوں پر جنہوں نے عافیت تنگ کر دی تھی اور گھر تک سے بے گھر بنا دیا تھا تو ایسے اوقات میں عموماً سلاطینِ دنیا کا دستور قتل عام، دشمن کی توہین و تذلیل ہے

اور اسے نیچا دکھلا کر انتقام لینا ہے، جیسا کہ قرآن نے یہ سنتِ ملوکیت آیت ذیل میں ظاہر فرمائی:

إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا آعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً.

والیانِ ملک جب کسی بستی میں داخل ہوتے ہیں تو اس کو تہ و بالا کر دیتے ہیں اور اس کے رہنے والوں میں جو عزت دار ہیں ان کو ذلیل کیا کرتے ہیں۔

فتوحات کے وقت رحمت

لیکن اس سیاستِ رحمت کے بادشاہ نے داخلہ مکہ پر یہ کیا کہ امان کی بارش برسادی، امن کے لئے اتنے بے شمار اعلان فرما دیئے کہ جسے ہلاک ہی ہونا تھا وہ تو ہلاکت سے نہ بچا لیکن بقیہ میں سے کوئی بھی امن سے محروم نہ رہا۔ اعلان پر اعلان تھا کہ:

من دخل دار ابی سفیان فهو آمن.

جو ابوسفیان کے گھر میں داخل ہوا وہ مامون ہو گیا۔

کہیں فرمایا:

من دخل المسجد فهو آمن.

جو مسجدِ حرام میں داخل ہوا وہ مامون ہو گیا۔

کہیں فرمایا:

من اغلق بابہ فهو آمن.

جس نے اپنے مکان کا دروازہ بند کر لیا وہ مامون ہو گیا۔

غرض نہ دشمنوں کا قتل عام ہوا نہ عزت والوں کو ذلیل کیا گیا، نہ ذلیلوں کو سیاسی مصالح سے اونچا کیا گیا، حتیٰ کہ شیبی جیسا دشمن جس نے ہجرت کے وقت بیت اللہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سختی سے روک دیا تھا، فتح مکہ پر اسے بھی حضورؐ نے بلایا تو اسی بیت اللہ کی کنجیاں اسی دشمن کو قیامت تک کے لئے سپرد فرما دیں کہ اس سے بڑھ کر کوئی اعزاز نہ تھا۔ غرض رحمتِ مجسم کا ہر قول و فعل اور ہر طرزِ عمل رحمتِ عامہ سے مملو اور بھرپور تھا، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ملوکیت نہ تھی بلکہ عرش والے رحمان کی خلافت و نیابت تھی، اس لئے رحمت سے لبریز تھی۔

خلافت کی وسعت بقدر وسعتِ رحمت ہے

حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے سلطنت کی حکمتِ عملی اگر رحمتِ عامہ کو قرار دیا تھا، جس سے مختلف المذاہب مخلوق سے اپنا ربط قائم فرمایا تو اُس کی خلافتِ کبریٰ کی بنیاد بھی اسی رحمتِ عامہ پر رکھی گئی، یہ خلافتِ الہی ابتدائی قرونِ دنیا یا قرونِ وسطیٰ میں بھی اُممِ سابقہ کے ہاتھ میں رہی اور گویا اپنے ابتدائی اور درمیانی مراحل طے کرتی رہی، اس وقت تک کسی بھی خلیفہِ الہی کے دور میں خواہ وہ پیغمبر ہوئے یا بادشاہ عادل اس رحمت نے اپنے تمام مراتب کمال پورے نہیں کیے اور نہ ہی وہ اپنے آخری نقطہ کمال پر پہنچی، اسی لئے کسی کو ہمہ گیر خلافت اور عالمگیر حکومت نہیں ملی بلکہ خطوں، قبیلوں اور قوموں تک محدود رکھی گئی، کیوں کہ دائرہ خلافت کی وسعتیں رحمت کی وسعت کے تابع رکھی گئی ہیں۔

اسلامی خلافت اسلئے عالمگیر ہے کہ اسکی رحمت عالمگیر ہے

لیکن جب دائرہ نبوت میں آخری خلیفہ ربانی یعنی حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا دور رحمت آیا اور آپ پر تمام مراتب کمالات ختم کیے گئے تو یہ مرتبہ رحمت بھی اپنی حد کمال پر پہنچا کر مکمل کر دیا گیا اور اس درجہ کہ آپ کا خطاب ہی رحمۃ للعالمین قرار پایا، یعنی جیسے خدائی رحمت عرش کے محیط کائنات ہونے سے ساری کائنات پر پھیلی ہوئی ہے ایسے ہی یہ محمدی رحمت بھی بوجہ نبوتِ عامہ اور شریعتِ عامہ کے ساری مخلوقات پر پھیلا دی گئی اور بارگاہِ ملک الناس سے آپ کو رحمۃ مہدۃ اور رحمۃ للعالمین کا خطاب و خلعت عطاء ہوا، اس لئے آپ کا یہ ملک اور یہ دینی سلطنت بھی عالمگیر رکھی گئی چنانچہ آپ نے خود ہی ارشاد فرمایا:

ان الله زوى (۱) لى الارض مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتى

مازوى لى منها.

اللہ نے زمین کے مشارق و مغارب مجھے دکھلائے اور میری امت کا ملک (خلافت) عنقریب وہیں

تک پہنچ کر رہے گا، جہاں تک میری نگاہ پہنچائی گئی ہے (یعنی مشرق و مغرب میں پھیل جائے گا)۔
پس کیفی طور پر تو زمانہ صحابہ ہی میں یہ سلطنت مکمل ہوگئی کہ رجالِ سلطنت (صحابہؓ) اپنے کردار کے لحاظ سے سارے جہاں پر فائق اور سارے عالم کے لئے نمونہ خلافت ہوئے، جنہوں نے آسمانی بادشاہت کا عملی نقشہ دنیا کے سامنے پیش کر دیا اور کلی طور پر اس سلطنت کی انتہائی تکمیل دورِ مہدی و عیسوی میں ہوگی جب کہ مہدی کا ظہور اور عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا اور پورے عالم میں دین واحد ہو کر سارے انسان قوم واحد بن جائیں گے جیسا کہ لسانِ نبوت پر پیشین گوئی فرمادی گئی کہ آخری دور میں کوئی کچا پکا گھر خالی نہ رہے گا، جس میں یہ دین (اسلام) نہ پہنچ جائے اور دین حق کی عالمگیری واضح نہ کر دی جائے، اور اسی کے ساتھ دنیا کے ہر خطہ میں اسی دین کی حکمرانی نہ ہو جائے۔ غرض اس طرح خلافتِ اُلوہیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ پر پہنچ کر مکمل ہوگئی اور مختتم کر دی گئی۔

خلافتِ نبوت

خلافتِ نبوت میں رحمت بھی خلافتِ اُلوہیت کا ظل و عکس ہے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد تیسرا دور خلافتِ محمدی کا تھا اور ظاہر ہے کہ جب نبوت اپنے غلبہ رحمت کی وجہ سے عالمگیر تھی اور تمام صفاتِ رحمت و شفقت کا حضور پر اتمام کیا گیا تھا، اس لئے اس نبوتِ رحمت کی خلافت بلا فصل بھی خلافتِ رحمت اور وہ بھی رحمتِ کاملہ ہی ہونی ضروری تھی، ورنہ صحیح معنی میں اس نبوت کی خلافت نہیں ہو سکتی تھی، اس لئے جیسے خلافتِ اُلوہیت کے لئے رحمتِ مجسم ذاتِ حضرت خاتم الانبیاء کی منتخب ہوئی، جس کا لقب تک رحمتہ للعالمین ہوا۔

ذاتِ صدیقی ظل ہے ذاتِ نبوی کی

ایسے ہی بلا فصل خلافتِ نبوت کے لئے بھی ایسی ہی شخصیت کا انتخاب ضروری تھا جو رحمت

للعالمین کا نمونہ کامل اور رحمتِ مجسم ہو، اور ظاہر ہے کہ ایسی شخصیت صحابہ میں سوائے صدیق اکبر کے دوسری نہ تھی، کیوں کہ صفاتِ رحمت میں خصوصیت سے انہی کا پایہ سب سے اونچا اور نبوت سے اقرب اور آئینہ تھا اور اسی لئے لسانِ نبوت پر انھیں مجسمِ رحمت فرمایا گیا۔ ارشادِ نبوی ہے:

ارحم امتی بامتی ابوبکر۔

میری امت میں امت پر سب سے زیادہ رحمت کرنے والے ابوبکرؓ ہیں۔

پس صفتِ رحمت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سارے صحابہ میں صرف صدیق اکبر ہی کو اپنا شبیہ ٹھہرایا اور جب کہ اسی صفت پر خلافت و حکومت کی ہمہ گیری دائر تھی تو ایسا ہی شخص ہمہ گیر خلیفہ الہی کا ولی عہد اور جانشین ہو کر ہمہ گیر خلیفہ نبوی ہونا چاہئے تھا اور وہی ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ صدیق اکبر کا خطاب ملاءِ اعلیٰ اور آسمان میں حلیم تھا، جو صفتِ رحمت کا ایک کامل ظہور ہے۔

عن ابی ہریرۃ قال ہبط جبریل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فوقف

ملیا بناحیۃ فمر ابوبکر الصّدیق فقال جبریل علیہ السلام یا محمد ہذا ابن

ابی قحافۃ فقال یا جبریل او تعرفونہ فی السماء فقال والذی بعثک بالحق لہو

فی السماء اشہر منہ فی الارض وان اسمہ فی السماء الحلیم۔ (۱)

(الریاض النضرۃ جلد اول ص ۵۰)

حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ جبریل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور کافی وقت تک ٹھہرے رہے، اتنے میں ابوبکر صدیق گذرے تو جبریل علیہ السلام نے فرمایا کہ اے محمد! یہ (ابوبکر) ابن ابی قحافہ ہی تو ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ اے جبریل کیا تم آسمانوں میں انھیں پہچانتے ہو؟ کہا قسم ہے اس ذات کی جس نے حق کے ساتھ آپ کو مبعوث فرمایا کہ یہ آسمان میں زمین سے زیادہ مشہور ہیں اور آسمانوں میں ان کا خطاب ”حلیم“ ہے۔

صدیق اکبر کی شباهت ذاتِ نبویؐ سے

چوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر صفاتِ رحمت کا غلبہ تھا، گویا رحمت آپ کے لئے بمنزلہ ذاتیات

(۱) حلیم وہ ہے جو بطبع حلیم برتے، ورنہ جو بتکلف حلیم برتے اسے متحلم کہتے ہیں حلیم نہیں کہتے۔

لازمہ کے تھی، اس لئے غالب الرحمة ہی حضورؐ سے شبہ بھی ہو سکتا تھا اور وہ صدیق اکبر کی ذات تھی، اس لئے رحمت کے مناسب افعال و اعمال میں بھی وہ حضورؐ سے شبہ ہی تھے۔ چنانچہ صدیق اکبر ہی کی پوری زندگی اول سے آخر تک اس شباهت کا ثبوت دیتی ہے۔

شفقت باطفال

مثلاً جیسے آپؐ کمالِ رحمت سے بچوں سے اعراض نہیں فرماتے تھے، بچوں کی کسی مجلس یا کھیل کود پر گزرتے تو فرماتے ”السلام علیکم یا صبیان“، کبھی عین خطبہ میں حضراتِ حسنین رضی اللہ عنہما کو گود میں اٹھالیا اور پیار فرمانے لگے۔ یہی کیفیت صدیق اکبر کی تھی کہ زمانہ خلافت میں جب گھر سے نکلتے تھے تو راستہ میں بچے یا ابتاہ ابتاہ کہہ کر صدیق اکبر سے لپٹتے تھے۔ کوئی پیروں سے چمٹ رہا ہے، کوئی گھٹنوں سے اور صدیق اکبر بھی کسی کے سر پر ہاتھ رکھ رہے ہیں، کسی کو پیار کر رہے ہیں۔

پھر جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضراتِ حسنین کو ممبر نبوی پر خطبہ دیتے ہوئے گود میں اٹھالیا، صدیق اکبر سے بھی وہی عمل ظہور میں آیا، چنانچہ ممبر نبوی پر نائب نبی کی حیثیت سے خطبہ ارشاد فرما رہے تھے کہ حضرت حسن ممبر پر چڑھے اور طفلانہ لہجہ میں فرمایا: انزل عن مجلس ابی (میرے باپ کی جگہ سے نیچے اتر یے) تو صدیق اکبر نے فرمایا: مجلس ابیک لا مجلس ابی مجلس ابیک لا مجلس ابی (حقیقتاً یہ تیرے ہی باپ کی جگہ ہے میرے باپ کی نہیں، یہ تیرے ہی باپ کی جگہ ہے میرے باپ کی نہیں) اور روتے جاتے تھے اور پھر حضرت حسن کو گود میں بٹھلایا اور زار و قطار رونے لگے۔ جب یہ خبر حضرت علی کو پہنچی تو فرمایا:

اعوذ باللہ من غضب اللہ و غضب خلیفۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم ثم قال واللہ ما امرناہ فقال ابوبکر واللہ ما اتهمتک۔ اخرجہ ابن

السمعان۔ (الریاض النضرۃ ص ۱۲۸)

میں اللہ کی پناہ مانگتا ہوں اللہ کے غضب سے اور خلیفہ رسول کے غضب سے، خدا کی قسم میں نے حسن

کو یہ بات نہیں سکھلائی۔ اس پر صدیق اکبر نے فرمایا کہ پھر میں نے تو واللہ آپ پر اس کی تہمت بھی نہیں

دھری (یہ آپ براءت کیوں فرما رہے ہیں)؟

بعض دفعہ سڑک پر حضرت حسن مل جاتے تو کندھے پر بٹھلا لیتے اور فرماتے:

هذا اشبه بالنبي صلى الله عليه وسلم لابلک یا علی وعلی یضحک.

اے علی یہ پیارا فرزند تم سے مشابہ نہیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مشابہ ہے اور حضرت علیؑ اس پر

ہنستے جاتے تھے۔

کثرتِ اجر و ثواب

پھر ثواب کی نوعیت میں بھی صدیق اکبر ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آشبہ ہیں۔

عن علی ابن ابی طالب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

يقول لا بی بکریا ابابکر ان الله اعطانی ثواب من امن به منذ خلق ادم الى ان

بعثنی وان الله قد اعطاک ثواب من امن بی منذ بعثنی الى ان تقوم الساعة

اخرجه الحلفی. (الریاض النضرۃ ص ۱۲۹ ج ۱)

حضرت علی ابن ابی طالب فرماتے ہیں کہ میں نے سنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ ابوبکر سے

فرماتے تھے کہ اے ابوبکر! اللہ نے ان سب کے برابر ثواب مجھے تنہا کو عطاء کیا ہے، جو آدم کی پیدائش کے

وقت سے میری بعثت کے وقت تک اُس پر ایمان لائے اور تجھے تنہا کو ان سب کے برابر ثواب عطا فرمایا ہے

جو میری بعثت کے وقت سے قیامت قائم ہونے تک مجھ پر ایمان لائیں۔

اولیتِ ایمان

اور جس طرح کہ عالمِ ازل میں بوقتِ عہدِ الست سب سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ

کے سامنے اُس کی ربوبیت کا اقرار کیا اور ایمان لائے، اسی طرح صدیق اکبر نے رب اکبر کے اکمل

الخلفاء حضرت خاتم الانبیاء کی نبوت و خلافت کا سب سے پہلے اقرار کیا اور ایمان لائے، گویا اولیتِ

ایمان میں بھی انھیں شباہتِ کاملہ حاصل ہے۔

نوعیتِ وفات

پھر جس طرح دین، معاشرت، دیانت اور پوری زندگی کی نوعیت میں صدیق اکبر حضور صلی اللہ

علیہ وسلم سے مشابہ ثابت ہوتے ہیں، اسی طرح وفات میں بھی حضورؐ سے اُشبہ دکھائی دیتے ہیں، یعنی صدیق اکبر کو اسی نوعیت کی شہادت دی گئی جس نوعیت کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عطاء ہوئی تھی، یعنی زہر خورانی سے، چنانچہ جس طرح حضورؐ کو یہود بے بہبود نے ہدیہ کے نام سے زہر کھلایا اور اس کا اثر ہر سال ظاہر ہوتا تھا حتیٰ کہ وفات اسی زہر کے اثر سے ہوئی اور وہ ہر گرمی میں رنگ لاتا تھا تا آن کہ وفات کا سبب بنا، بعد وفات انقطاعِ رگ سے یہ چیز نمایاں ہو گئی اسی طرح صدیق کو یہودی نے زہر کھلایا اور وہی موت کا سبب بنا۔

وعن ابن شہاب قال کان ابوبکر والحارث بن کلدۃ یا کلان حریرۃ
اھدیت لابی بکر فقال الحارث لابی بکر ارفع یدک یا خلیفۃ رسول اللہ ان
فیہا لسمّ سنۃ وانا وانت نموت فی یوم واحد فرفع یدہ فلم یزالا علیلان حتی
ماتا فی یوم واحد عند انقضاء السنۃ الخ قیل ان الیہود سمت لہ فی الرزۃ.
(الریاض النضرۃ ص ۱۸۰/۱)

ابن شہاب کہتے ہیں کہ ابوبکر اور حارث ابن کلدہ حریرہ کھا رہے تھے، جو صدیق اکبر کو ہدیہ دیا گیا تھا، تو حارث نے حضرت ابوبکر سے کہا کہ اے خلیفہ رسول اللہ! ہاتھ کھینچ لیجئے اس میں سال بھر کا میعادِ زہر ہے اور شاید میں اور آپ ایک ہی دن مریں گے۔ صدیق اکبر نے ہاتھ کھینچ لیا اور پھر دونوں ہمیشہ علیل ہی رہے، یہاں تک کہ سال پورا ہونے پر ایک ہی دن دونوں کی وفات ہو گئی۔ صاحبِ ریاض النضر فرماتے ہیں کہ روایت کیا گیا کہ یہ زہر چاولوں میں ملا کر یہود نے دلوایا تھا۔

ادھر حضرت عمر کی روایت سے جو مشکوٰۃ باب مناقب عمر میں ہے یہ ثابت ہے کہ غارِ ثور میں صدیق اکبر کو سانپ نے کاٹا تھا، اُس کے زہر کا اثر بھی بدستور آخر عمر تک باقی رہا، چنانچہ جب سانپ نے کاٹا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے رخِ انور پر صدیق اکبر کے آنسو گرے تو پوچھنے پر صدیق اکبر نے عرض کیا:

لدغت فداک ابی و امی فتفل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذہب ما یجدہ
ثم انتقص علیہ رجع اثر السم وکان سبب موته. (مشکوٰۃ ۵۵۶)
میرے ماں باپ آپ پر قربان مجھے سانپ نے کاٹ لیا ہے، تو اس وقت حضورؐ نے سانپ کاٹے کی

جگہ پر اپنا لعاب مبارک لگا دیا، جس سے ساری لہر جاتی رہی، لیکن آخر میں یہ زہر کا اثر پھر لوٹا اور موت کا سبب یہ زہر ہی ہوا۔

ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ زہر کے دو واقعات پیش آئے زہر خورانی کا یہود کی طرف سے اور زہر چکانی کا سانپ کے کاٹنے کی طرف سے، اور دونوں زہر موت کے لئے مؤثر ہو گئے۔ جس سے واضح ہے کہ سببِ وفات میں بھی صدیق اکبر کو ذاتِ بابرکات نبوی سے کامل مشابہت تھی۔

زَمَانِ وَفَات

پھر یہی نہیں بلکہ یومِ وفات میں بھی آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت و شباهت رکھتے ہیں:

روت عائشة قالت لما ثقل ابو بكر قال اى يوم هذا قلنا يوم الاثنين قال فای يوم قبض فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قلنا يوم الاثنين قال فانی ارجو فیما بینی و بین اللیل۔ (ریاض النضرۃ ص ۷۹ ج ۱)

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ جب ابو بکر رضی اللہ عنہ مرض وفات سے دب گئے تو فرمایا کہ یہ کونسا دن ہے؟ ہم نے عرض کیا پیر کا دن۔ فرمایا کس دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی؟ ہم نے عرض کیا پیر کے دن۔ فرمایا تو مجھے اب سے رات تک کے وقفہ میں توقع ہے (وصال کی)۔

اولیتِ بعث و حشر

حشر میں بھی شباهت ثابت ہے۔ چنانچہ حسبِ روایت النضرۃ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے فضیلت ہے انا اول من تنشق منه الغبراء (قیامت کے دن میں پہلا ہوں گا کہ زمین پھاڑ کر قبر سے اٹھوں گا) اس طرح حضور کے بعد یہ اولیت صدیق اکبر کے لئے بھی ثابت ہے کہ عام مخلوق میں وہ سب سے پہلے قبر سے اٹھیں گے۔ (الریاض النضرۃ ص ۸۱ ج ۱)

بہر حال زندگی، کمالاتِ زندگی، موت، مرضِ موت، زمانہ موت، ثواب اور حشر و نشر وغیرہ میں صدیق اکبر کو یہ کمالِ شباهت حضور کے ساتھ کیوں نصیب ہوا؟ اس لئے کہ ان کی ذاتیات میں شباهتِ تامہ پیدا کی گئی تھی۔ اور وہ صفاتِ جمال ہیں، جن کا سرنامہ رحمت ہے۔

خلیفہ رسول کا لقب صدیق اکبر کے ساتھ مخصوص تھا

پس کامل الرحمة نبی کا خلیفہ بھی کامل الرحمة ہی ہو سکتا ہے، اس لئے صدیق اکبر ہی پر قرعہ قال آکر واقع ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ خلیفہ رسول کا لقب صرف صدیق اکبر کے لئے صحابہ میں مخصوص تھا، بلکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس طرح مروی تھا، جب ہی تو اس کا رواج بعد میں ہوا اور عام صحابہ کے زبان زد یہ ہو گیا:

وعن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عرج بی الی السماء فما رأیت شیئاً الا وجدت اسمی فیہ مکتوباً محمد رسول اللہ و ابو بکر الصدیق خلیفتی۔

(اخرجه ابن عرفة العبدی والثقفی الاصبهانی والریاض النضرة ص ۵۰ ج ۱)

حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ آسمانوں میں معراج کے وقت میں نے کوئی چیز ایسی نہیں دیکھی کہ اس میں میرا نام اور میرے نام کے ساتھ صدیق اکبر کا نام یوں لکھا ہوا نہ دیکھا ہو کہ محمد اللہ کے رسول اور ابو بکر خلیفہ رسول اللہ ہیں۔

صحابہ میں بھی خلیفہ رسول اللہ ہی کے نام سے معروف تھے۔ نزال بن سمرہ کی روایت میں ہے کہ حضرت علی سے کہا گیا:

اخبّرنا عن ابی بکر ابن ابی قحافة قال ذاک امرؤ سمّاه اللہ الصدیق علی لسانِ جبریل و علی لسان محمد صلی اللہ علیہما وسلم۔ کان خلیفۃ رسول اللہ رضیہ لدیننا فرضیناہ لدنیانا۔ (الریاض النضرة ص ۵۰ ج ۱)

ہمیں خبر دیجئے ابو بکر ابن ابی قحافہ کے بارے میں، فرمایا یہ وہ شخص ہیں کہ اللہ نے جبریل کی زبانی تو ان کا نام صدیق رکھا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی انھیں خلیفہ رسول اللہ فرمایا، اللہ کے رسول نے انھیں ہمارے دین کے بارے میں پسند اور منتخب کیا تو ہم نے اپنی دنیا (سلطنت و حکومت) کے بارے میں انھیں پسند اور منتخب کر لیا۔

حیشی ابن جنادہ کی روایت میں ہے کہ صحابہ کرام انھیں یا خلیفۃ رسول اللہ کے کلمہ ہی سے

مخاطب فرماتے تھے۔

عطاء بن السائب کی روایت میں ہے کہ صدیق اکبر بزمانہ خلافت کندھے پر کپڑوں کی ایک گانٹھا اٹھائے ہوئے بیچنے کے لئے جارہے تھے تو راستہ میں عمر اور ابو عبیدہ نے اُن سے پوچھا:

این ترید یا خلیفہ رسول اللہ؟ قال السوق قال تضع ماذا وقد ولت امر المسلمین قال فمن این اُطعم عیالی قال لا له انطلق حتی نفرض لك شیئاً فانطلق معهما ففرضوا له کل یوم شطر شاة وما کسوة فی الراس والبطن۔
اخرجه فی الصفوة (الریاض النضرة ص ۱۳۱ ج ۱)

کہاں کا ارادہ فرمایا اے خلیفہ رسول اللہ؟ کہا بازار کا۔ انھوں نے عرض کیا یہ آپ کیا کر رہے ہیں، حالاں کہ آپ کو تو مسلمانوں کے امور کا والی اور امیر بنایا گیا ہے؟ فرمایا نہ کریں تو اہل و عیال کو کہاں سے کھلاؤں؟ تو انھوں نے عرض کیا کہ آئیے ہم آپ کے لئے بیت المال سے کچھ تنخواہ مقرر کریں تو صدیق اکبر ساتھ ہوئے، چنانچہ صحابہ نے صدیق اکبر کے لئے حصہ مقرر کیا یومیہ کچھ بکری کا گوشت اور تن پیٹ ڈھکنے کو کچھ کپڑا۔

عن ابن عمر ان ابا بکر بعث یزید ابن ابی سفیان الی الشام ومشی معه نحو من میلین فقیل له یا خلیفہ رسول اللہ لو انصرفت فقال لانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من اغرت قد ماہ فی سبیل اللہ حرمها اللہ علی النار۔ اخرجہ ابن حبان۔ (الریاض النضرة ص ۱۳۹)

اور ابن عمر سے یہ مروی ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے یزید ابن ابی سفیان کو شام کی طرف بھیجا اور تقریباً دو میل تک ان کے ساتھ پیدل چلے تو عرض کیا گیا کہ اے خلیفہ رسول اللہ! کاش آپ واپس ہو جاتے تو فرمایا میں اس لئے تمہارے ساتھ پیدل چل رہا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے، فرماتے تھے کہ جس کے قدم اللہ کے راستہ میں غبار آلود ہوئے تو اللہ انھیں نارِ جہنم پر حرام فرمادے گا۔

بہر حال یہ واضح ہو گیا کہ کمالِ رحمت کے سبب سے صدیق اکبر کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کمال مشابہت تھی اور اس کمال مشابہت کے سبب سے بلا فصل خلافتِ نبوت کے حامل صرف صدیق اکبر ہی قرار پائے، اسی لئے ان کا لقب خلیفہ رسول اللہ ہوا، دوسرے حضرات بلا واسطہ اور بلا فصل

خلیفہ رسول اللہ نہ تھے۔ ادھر نبوت چوں کہ رحمت کی تھی اس لئے اس کی خلافت بھی رحمت ہی کی ہوئی۔ پس رحمة مہدایہ کا خلیفہ رحمة امۃ ہوا۔

بہر حال عرش سے یہ رحمت چلی اور فرش پر پہنچ کر زمانہ نبوی میں تمام ہو گئی، جس کا ظہور ثانی خلافت صدیقی تھی اور آخر میں حضرت عیسیٰ پر اس کا اختتام ہو جائے گا، کہ انھیں بھی نبی رُأفَت فرمایا گیا، اس لئے وہ امت بھی جس کا آغاز و انجام رحمت ہی رحمت ہو مل کر رحمت ہی ہونی چاہئے تھی، چنانچہ ہوئی اور اس کا لقب بھی امتِ مرحومہ ہوا یعنی نبی رحمت مہدایہ، خلیفہ اول ارحم امۃ اور خلیفہ آخر (عیسیٰ علیہ السلام) نبی رُأفَت اور یہ درمیانی امت امتِ مرحومہ۔

خلافتِ رحمت کی رعایا بھی امتِ مرحومہ ہے

عن ابی موسیٰ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امتی هذه امۃ

مرحومة ليس عليها عذاب في الآخرة عذابها في الدنيا الفتن والزلازل

والقتل. رواه ابو داود (مشکوۃ باب الانذار ص ۴۶۰)

حضرت ابو موسیٰ فرماتے ہیں کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ یہ میری امت امتِ مرحومہ

ہے کہ اس پر آخرت میں عذاب نہیں ہے، عذاب اس کا دنیا میں فتنے، زلزلے اور قتل ہے۔

اسی بناء پر امت کو حکم عام بھی رحم کھانے اور رحمت کرنے ہی کا ملا ہے، تاکہ خلقاً اور فعلاً یہ امت

بارحم و کرم ثابت ہو۔ ارشادِ نبوی ہے:

الراحمون یرحمہم الرحمن ارحموا من فی الارض یرحمکم من فی

السماء. (مشکوۃ ص ۴۴۳)

رحم والوں پر رحمن رحم کرتا ہے، سو تم زمین والوں پر رحم کرو آسمان والا تم پر رحم کرے گا۔

المؤمن مألوف ولاخیر فیمن لا یألف ولا یؤلف.

مومن تو الفت کا خزانہ ہے اور اس شخص میں کوئی خیر نہیں جو نہ کسی سے الفت کرے اور نہ کوئی اس سے

الفت کرے۔

پس جس طرح رحمتِ رحمن کا ثمرہ یہ نکلا کہ ساری مخلوق رحمن سے وابستہ ہو گئی اور رحمتِ رحمتہ للعالمین کا ثمرہ یہ نکلا کہ عالم کو آپ کے تحت میں دے دیا گیا اور رحمتِ ارحم امت کا ثمرہ یہ نکلا کہ بلا نزاع امت کی خلافت سے لوگ وابستہ ہو گئے، اسی طرح رحمتِ امت مرحومہ کا ثمرہ یہی نکل سکتا ہے کہ یہ ساری امت رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ بن کر آپس میں بھی مربوط رہے گی، جب تک اپنی اصلیت پر رہے گی، اور عالم میں پھیلتی بھی رہے گی اگر اپنی صفتِ رحمت کو باقی رکھے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ آسمانی بادشاہت کی پالیسی رحمت و شفقت تھی تو تاج و تخت، احکام و قوانین، تدبیر و تصرف، نیابت و خلافت، صلح و جنگ اور تمام معاملاتِ سلطانی میں رحمت و کرم کو کوٹ کوٹ کر بھرا گیا اور باطن سے لے کر ظاہر تک یہ بادشاہت رحمتِ عالم بن کر دنیا میں نمودار ہوئی اور جس طرح یہ بادشاہت تکوین کے پردوں میں رحمتِ عام تھی، اسی طرح تشریع کے اصولوں میں بھی رحمتِ تام تھی، جس کا نام خلافت ہے۔ پس اسلام نے آسمانی بادشاہت کی طرح زمینی خلافت بھی غلبہ رحمت ہی پر قائم کی ہے، اسی پالیسی کو ہم نے مصلحتِ اعلیٰ سے تعبیر کیا ہے۔

خلافتِ رحمت میں رحمت کی پالیسی کے آثار

فرق اتنا ہے کہ آسمانی بادشاہت میں اس مصلحتِ اعلیٰ یا پالیسی کا نام غلبہ رحمت ہے اور خلافتِ ارضی میں اس کی صورت اخوت و مساوات کی ہے، جو رحمت کے زیر اثر ہو۔ رحمت کے ماتحت اسلامی بادشاہت میں اخوت و مساوات قائم ہو جانے کا پہلا نتیجہ تو یہ نکلتا ہے کہ:

(۱) رعایتِ طبائع اور عدمِ جبر و تشدد

اسلامی حکومت جبر و تشدد اور بے رحمی کی حکومت نہیں رہتی بلکہ بھائی بندی کے اصول پر ایک عالمگیر برادری کے قیام کا ادارہ ہو جاتی ہے، جس کا ثمرہ اعلیٰ ترین انسانیت ہے۔ جب راعی و رعایا میں بھائی بندی کے جذبات ہوں گے تو رعایا میں باہم بھائی چارہ ہونا قدرتی امر ہے، اور جب سب کے سب آپس میں بھائی بھائی بن کر رہیں گے تو اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ حکمرانی اور اس کا مبارک دور دنیا کے لئے کس درجہ بابرکت، پرسکون اور پُر امن دور ہوگا، نہ صرف مسلموں ہی کے لئے بلکہ

غیر مسلم، ذمیوں اور مستامنوں تک کے لئے بھی، کیوں کہ جو قوم رحمت و شفقت کی خوگر ہوگی وہ آپس میں بھی ہوگی اور دوسروں سے بھی۔

پس اس سے رعایا کے عام جذبات کی رعایت کیے بغیر اس پر جبری آرڈیننس عائد کیے جانے اور جبر و تشدد سے ملک کے صحیح جذبات کو کچل کر دبا دینے یا بالفاظِ دیگر ملک کی قلبی اور دماغی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے کے بجائے پامال کر دیئے جانے کی پالیسی کی جڑیں کٹ جاتی ہیں، ہاں اصولِ حکمت پر جماؤ اور اصولِ دیانت پر پختگی اور شدت سے قرار ضرور ہوگا، مگر یہ تشدد نہیں کہلاتا ہے۔ پس مؤمن میں تشدد و جفا اور بے رحمی نہیں ہوتی بلکہ تصلب فی الدین اور اقامتِ دین کے بارے میں قوت و شدت ہوتی ہے اور یہ عیب نہیں بلکہ انتہائی کمال ہے۔

اسی لئے من حیث القوم قساوتِ قلبی، ماردھاڑ، عورتوں، بچوں اور بوڑھوں پر غیظ آمیز درندگی کے مظاہرے اس امت سے سرزد نہیں ہوتے، ہاں یہ امت اسلامی اصول ہی کو ترک کر دے اور از روئے نفاق اپنے کو مسلم کہتی رہے تو اس کی ذمہ داری اُن بے اصول افراد پر عائد ہوگی جو اپنے اصول و عمل کے تارک ہیں نہ کہ اُن اصول پر جو متروک ہو جائیں، لیکن پھر بھی ایسے ناپاک امور پوری قوم متحدہ انداز اور حمیتِ جاہلیت سے ہمہ گیر محاذ بنا کر نہیں کر سکتی کہ یہ افعالِ شنیعہ اس قوم کے مزاج اور افتادِ طبع کے منافی اور قطعاً خلاف ہیں۔

اخوت و مساوات

اسی پالیسی (اخوت و مساوات) کا دوسرا نتیجہ اسلام میں حقوق کی مساوات نکلتا ہے، گویا اگر رعیت کے ایک ادنیٰ آدمی کا حصہ ایک چادر ہوگی تو امیر المؤمنین کے حصہ میں بھی ویسی ہی ایک چادر آئے گی، البتہ لوگوں میں شخصی یا قبائلی ضروریات کا تفاوت ممکن ہے اور امارتِ شرعیہ میں اس کی رعایت بھی ممکن ہے، لیکن آئینی حقوق میں اسلام کوئی کمی بیشی گوارہ نہیں کرتا کہ اس سے اس کے قانونِ عدل و مساوات پر حرف آتا ہے، اسی لئے امت کے ایک غریب اور خلیفہ وقت کا روزینہ قریب ہی قریب رہتا ہے، خود خلافت کی ضرورت سے کسی شخص کے ذریعہ مصارف زیادہ کرائے جائیں تو وہ مساوات کے منافی نہیں ہیں، مگر ایسے مستثنیات امارتِ شوریہ کے فیصلہ کے ماتحت عمل

میں لائے جاسکتے ہیں نہ کہ شخصی خواہشات کے تحت۔

ذاتِ پات کی اونچ نیچ کی کمی

اسی اخوت و مساوات اور عدلِ عام کے قانون سے حقوق کی اونچ نیچ کے اُن تمام معیاروں نسلیت، وطنیت، قومیت اور مالیت و سرمایہ داری وغیرہ کی جڑ کٹ جاتی ہے جو دنیا کی اقوام نے حکومتوں میں اختراعی طور پر اپنے اپنے مفاد کی خاطر قائم کر رکھے ہیں اور چند افراد کی اونچ نیچ کی خاطر کروڑوں انسانوں کو نیچ بنا دیا ہے۔ امارتِ شرعیہ نے اس اونچ نیچ کے معنی مقبولیت عند اللہ لے کر اسے عام بنایا ہے کہ ہر فرد اونچا ہو سکتا ہے، مگر اس اونچ نیچ کے حقیقی معیار کی رو سے نہ کہ اختراعی معیار سے، اور وہ حقیقی معیار تقویٰ و طہارت اور دین ہے۔

قربِ مراتب کا معیار

پس یہ ذاتِ پات کی اونچ نیچ نہیں بلکہ روحانی مقامات کا فرقِ مراتب ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اسلام میں اونچ نیچ اصل و نسب سے نہیں ہوتی بلکہ علم و ادب سے ہوتی ہے۔ مادی رشتوں کی اونچ نیچ معتبر نہیں بلکہ روحانی رشتوں سے اونچ نیچ کا اعتبار ہے، مگر اس سے اونچ نیچ دنیا میں فساد کا ذریعہ نہیں ہو سکتی، کیوں کہ دینی حیثیت کی بڑائی اور اونچ کا حاصل تواضع و خاکساری کے مقامات طے کرنا ہے یعنی اخلاقی اور دینی حیثیت سے کوئی شخص جتنا اونچا بنتا جائے گا اتنا ہی اپنے کو نیچا سمجھتا جائے گا اور اتنا ہی اپنے بنی نوع پر شفیق و مہربان اور ان کا ہمدرد بنتا جائے گا، اور ظاہر ہے کہ یہ ایثار و ہمدردی کی نوعیت اس قدر اونچی ہو جانے پر لوگ اس سے محبت کریں گے نہ کہ اس سے عداوت، اور محبت سے حسنِ معاشرت پیدا ہوتی ہے نہ کہ فساد اور شرانگیزی، اس لئے دنیا کے مادی رشتوں، نسل، وطن، قوم، خون، رقبہ وغیرہ کی اونچ نیچ منبعِ فساد ہے اور روحانی رشتوں، ایمان، دیانت، اخلاق، تقویٰ وغیرہ کی اونچ نیچ منبعِ صلاح و خیر ہے۔ اس لئے اسلامی حکومت نے مادی اونچ نیچ کو مٹا کر روحانی فرقِ مراتب کا راستہ کھولا ہے، تاکہ دنیا امن و صلاح کا گھرانہ بن جائے اور عالم میں سے بشری کمزوریوں کے فسادات مغلوب ہو جائیں۔ اسی معیار پر قرآن عزیز نے روشنی ڈالی ہے:

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ

عَلِيمٌ خَبِيرٌ.

اور تم کو مختلف قومیں اور مختلف خاندان بنایا تا کہ ایک دوسرے کو شناخت کر سکو، اللہ کے نزدیک تم سب میں بڑا شریف وہ ہے، جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو۔ اللہ خوب جاننے والا پورا خبردار ہے۔

پس اس معیار کی رو سے جو اونچا بنتا ہے وہ اوروں سے زیادہ عوام میں گھل مل جاتا ہے اور اس کی شفقتیں عوام پر ان کے ماں باپ سے بھی زیادہ ہو جاتی ہیں۔ پس اسلام میں بڑائی کے معنی آدمیت کے ساتھ آدمیوں میں گھل مل جانے کے ہیں نہ کہ حیوانیت کے ساتھ انسانوں سے کٹ کر ان پر تعلیٰ و تفاخر کرنے کے۔

اصولِ خمسہ کی بحث کا خلاصہ

بہر حال ان اصولِ خمسہ سے جو امارتِ شورائیہ کی اساس ہیں، امارت کی مطلق العنانی، ڈکٹیٹری، قانون سازی یعنی آئین بازی، موروثی گدی نشینی، خاندانیت، نسلی امتیازات، لامرکزیت، فوضویت، عددی اکثریت یا کثرتِ رائے کو اساسِ اصولِ فیصلہ سمجھا جانا، استعماریت، غلام سازی، جوع الارض، اقوامِ عالم کو ذاتی یا قومی طور پر محکوم بنانے کی سازشیں، پارٹی سسٹم سے لڑانے اور حکومت کرنے کا اصول، وطنیت اور قومیت کے اصنام کی پوجا وغیرہ جیسے مہلک اور غیر معقول اصول و مقاصد مردود ٹھہر جاتے ہیں اور اس کے بالمقابل آسمانی بادشاہت کی روشنی میں اسلام کی امارتِ شورائیہ کے یہ اصول نکل آتے ہیں، مطلق العنانی کے بجائے اتباعِ حق، موروثیت کے بجائے انتخابِ صالح، کثرتِ رائے کے بجائے قوتِ دلیل، شخصیت کے بجائے جمہوریت، فوضیت کے بجائے مرکزیت، غلام سازی کے بجائے غلامیِ حق، محکومیت کے بجائے اخوت، اونچ نیچ کے بجائے مساوات، پارٹی سسٹم کے بجائے وحدتِ ادارت اور تو حید مقصد، وطنیت و قومیت کے بجائے دینیت اور اخلاقیات وغیرہ۔

پس پہلے اصولِ ملوکیت کے ہیں اور دوسرے خلافتِ الہی کے، ملوکیت کا نتیجہ عالم میں فساد و

بد امنی ہے، کیوں کہ وہ انسانی جبر و اکراہ، ذاتی جاہ و اقتدار، حق تلفی اور خالص سیاسی اتار چڑھاؤ پر مشتمل ہوتی ہے۔ بہ فحوائے آیت کریمہ:

إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً، وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ.

والیانِ ملک جب کسی بستی میں داخل ہوتے ہیں تو اس کو تہ و بالا کر دیتے ہیں اور اس کے رہنے والوں میں جو لوگ عزت دار ہیں ان کو ذلیل کیا کرتے ہیں اور یہ لوگ بھی ایسا ہی کریں گے۔

اور خلافتِ الہی کا ثمرہ عالم میں امن و سکون ہے کہ وہ ایمان داری، محبتِ باہمی، دیانت، حق پسندی اور خدمتِ خلق اللہ پر مشتمل ہوتی ہے۔ بہ فحوائے آیت کریمہ:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ
كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ
وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا.

تم میں جو لوگ ایمان لاویں اور نیک عمل کریں، ان سے اللہ تعالیٰ وعدہ فرماتا ہے کہ اُن کو زمین میں حکومت عطا فرمائے گا، جیسا کہ ان سے پہلے لوگوں کو حکومت دی تھی اور جس دین کو ان کے لئے پسند کیا ہے، اُس کو ان کے لئے قوت دے گا اور ان کے اس خوف کے بعد اس کو تبدیل بہ امن کر دے گا۔

سچی اور مخلص حکومت کا صحیح نمونہ

بہر حال یہ اصولی نتائج ہیں جو خلافت کے ان پانچ اساسی اور معیاری اصول سے پیدا ہوتے ہیں، یہ ارکانِ خمسہ گویا ایک سچی اور مخلص حکومت کا دستورِ اساسی ہیں، جن کی رو سے کسی حکومت کو مقبول یا مردود ٹھہرایا جاسکتا ہے۔

حکومت کے اس طرزِ خاص کی بناء ایک ہی ہے کہ حکومت صرف خدا کا حق ہے اور بادشاہی صرف آسمانی بادشاہت کا نام ہے، اس لئے آسمانی بادشاہت ہی بادشاہتوں کے پرکھنے کا صحیح معیار بن سکتی ہے، جو بھی حکمرانی اس آسمانی بادشاہت کے دستورِ اساسی پر جس حد تک منطبق ہوگی اس حد تک وہ مقبول حکومت کہی جائے گی، ورنہ رد کئے جانے کے قابل ہوگی۔ خلافت چوں کہ نام ہی اس

حکومت کا ہے جو کیتہ آسمانی بادشاہت پر منطبق ہو، اس کا کامل نمونہ ہو اور ہر جہت سے اس کا ظل اور عکس ہو، اس لئے حقیقی معنی میں حقیقی مقبولیت بھی اس ظلی حکومت کے حصہ میں آئے گی جیسا کہ ابھی امارتِ شرعیہ کے دستورِ اساسی سے واضح ہوا۔

خلافت سے واجب شدہ حقوقِ دوگانہ کے اثرات

ان پانچ اصول کے علاوہ خلافت کے وہ دو اصول جو رعایا سے متعلق ہیں، یعنی قلبی انقیاد و تسلیم اور ایک حسی سمع و طاعت ان کے آثار بھی ماڈی طرزِ حکومت کے آثار سے جدا گانہ ہیں۔

اولین حق کے چار ثمرے

مثلاً قلبی انقیاد و تسلیم ایک بنیادی اور حقیقی وفاداری ہے جو حکومت کے ساتھ قلب میں جاگزیں ہوتی ہے۔ اس لئے ایچی ٹیشن اور مخالف مظاہروں کی جڑ کٹ جاتی ہے جو فساد فی الارض اور مزیل امن و سکون ہے۔ ساتھ ہی ڈپلومیسی اور عیاری کی بنیاد بھی منہدم ہو جاتی ہے۔ اسی کے ساتھ حکومت کے مخالف عام پروپیگنڈہ کرنے کی صورتیں بھی ختم ہو جاتی ہیں، اسی سے سازشوں کا سسٹم بھی منقطع ہو جاتا ہے۔ حاصل یہ کہ تشویشات اور قلوب کی پراگندگی باقی نہیں رہتی اور دوسرے لفظوں میں حقیقی امن و عافیت کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔

پس ان حکومتوں میں جہاں ایچی ٹیشن قانونی چیز ہو، مظاہرے آئینی ہوں، ڈپلومیسی اور نفاق اصول کا درجہ رکھتا ہو، حکومت کے خلاف پروپیگنڈے جائز ہوں اور ان امور سے سازشی جذبات کو پرورش کا موقع ملتا ہو، نہ حقیقی امن قائم ہو سکتا ہے، نہ خلوص و صداقت کے جذبات پرورش پا سکتے ہیں۔ بلکہ یہ اس کی صاف دلیل ہوگی کہ حکومت میں خود تذبذب کے جراثیم موجود ہیں اور وہ مخلصانہ طرز پر رحم و کرم، عدل و انصاف اور بھی خواہی رعایا کے جذبات میں قاصر ہے، اس لئے وہ ان مظاہروں کو قلبی اخلاص سے روکنے پر قادر نہیں ہے۔ اور جب راعی و رعایا سب ہی دورخی کی پالیسی رکھتے ہوں، گویا حکومت و محکومیت دونوں کے لئے خلوص و سچائی بے معنی ہو، تو نہ وہ حکومت ہی دیر پا ہو سکتی ہے اور نہ وہ اپنی رعایا کو اور رعایا حکومت کو مطمئن کر سکتی ہے، حکومت ہر وقت رعایا کی وفاداری

کارونا روتی رہے گی اور رعایا ہمیشہ اس کی سنگ دلی کا جھینکنا جھینکتی رہے گی، گویا راعی رعایا پر لعنت بھیجتے رہیں گے اور رعایا راعی کو ملعون ٹھہراتی رہے گی۔

ان صورتوں میں ایسی حکومتیں جب کہ جبر و تشدد سے مظاہروں کو روکنے اور مخالف پروپیگنڈوں کو ختم کرنے کی صورتیں پیدا کریں گی تو یہ اور زیادہ باہمی بے اعتمادی کے جذبات کو ابھارنے کی صورتیں پیدا ہو جائیں گی، جس سے حکومت و رعایا کے تمام تعمیری کام رک جائیں گے اور جانبین سے دفاع و مدافعت پر ہی تمام قلبی اور دماغی قوتیں صرف ہوتی رہیں گی۔ ظاہر ہے کہ نہ ایسی حکومت کوئی کامیاب حکومت کہلائی جاسکے گی نہ ایسی رعایا ہی کامیاب رعایا ہوگی۔

ثانوی حق کا ثمرہ

ایسے ہی اس حکومت کے ساتھ جو مذکورہ اصولِ خمسہ پر پوری اتری ہوئی ہو، یعنی رعایا پر رحمت و شفقت بھی رکھتی ہو، عادل و منصف بھی ہو، حقیقتاً ظل اللہ ہو، جب کہ رعایا کی جانب سے حسی سمع و طاعت کا فریضہ ادا کیا جاوے گا اور ہر حکم کی تعمیل ہوگی، ہر قانون کا احترام ہوگا اور ہر اصول کی پابندی ہوگی، تو اس سے آئینی بغاوتوں کی جڑ کٹ جاتی ہے، جو قانون کے دائرہ میں رہ کر کی جاتی ہیں اور راعی و رعایا دونوں کے لئے تشویش و اضطراب کا باعث رہتی ہیں اور جس سے حکومت کی چلتی ہوئی مشین میں ہر وقت رکاوٹیں پیدا ہوتی رہتی ہیں، کیوں کہ اس آئینی یا جائز مگر ناگوار بغاوت کی صورت میں قلوب سے تو بغاوت ہوگی اور قوالب سے ظاہر داری کی سمع و طاعت، یا کاغذ میں تو سمع و طاعت ہوگی اور انفس میں سرکشی و نافرمانی اور یہ وہی نفاق کا چربہ ہے جو بنامِ اخلاص بروئے کار آتا ہے اور فضاؤں کو مکدر کر دیتا ہے۔

بہر حال جب کہ حکومت اُن اصولِ خمسہ کی حامل نہ ہو جو عرض کیے گئے، نہ اُس کی پالیسی رحم و کرم کی ہو، نہ اس کا مقصد تربیتِ رعایا ہو اور نہ اس کے یہاں جمہور کی کوئی وقعت ہو، نہ اس میں مرکزیت ہو تو قدرتی طور پر رعایا میں بھی نہ انقیاد و تسلیم ہوگا نہ سمع و طاعت اور وہ عموماً تو آئین کے پردوں میں چھپ کر بغاوت کے ساتھ نمایاں ہوتی رہے گی اور وقت آنے پر کھلی بغاوت بن جائے گی اور ملک کی عزت و ہم آہنگی ختم ہو جائے گی۔

بہر حال ملک کا حقیقی سکون انہی اصولِ ہفت گانہ میں منحصر ہے، اگر امراءِ اصول پنج گانہ سے ہٹ جائیں تو رعایا اصولِ دو گانہ سے ہٹ جائے گی اور پھر دونوں کی باہمی بے اعتمادی سے باہمی بے چینی انمٹ ہو جائے گی۔

خلاصہ کلام

یہ تھا خلافت کے اصولِ ہفت گانہ کا ڈھانچہ اور اُس کے ثمرات، اور پھر اس سے رد شدہ ناہموار طریق کا خلاصہ، جس سے یہ واضح ہو گیا کہ آسمانی بادشاہت اور زمینی خلافت ایک دوسرے پر اسی طرح منطبق ہیں جس طرح ایک صادق القول کے اقوال اس کے افعال پر منطبق ہوتے ہیں، اور قول و فعل میں کوئی نامطابقتی نہیں ہوتی۔

پس آسمانی بادشاہت خدا کے افعال کی سلطنت ہے، جسے تکوین کہتے ہیں اور زمینی خلافت خدا کے اقوال کی سلطنت ہے اور اس سے زیادہ سچا کون ہے کہ اس کے قول و عمل میں مطابقت ہو؟ اس لئے خلافتِ ارضی کلیتہً بادشاہتِ آسمانی پر منطبق ہے اور ایک سچی اور مخلصانہ حکومت کے لئے نمونہ اور اس کے رد و قبول کا معیار ہے، البتہ اس مطابقتِ قول و فعل کی قدرے تشریح درکار ہوگی، جس کے لئے چند مثالیں کافی ہوں گی۔

آسمانی بادشاہت اور زمینی خلافت کے آثار کی یکسانی

اور اُس کی چند مثالیں

آسمانی بادشاہت کے اصول و فروع کے ڈھانچے اور حقیقت پر زمینی خلافت کو منطبق دیکھنے اور باور کرنے کے لئے حسب ذیل مثالوں پر غور کیا جائے، جس سے وہ آسمانی بادشاہت کا حقیقی ظل اور عکس ثابت کی جاسکتی ہے۔

(۱) نظامِ اجتماعی

مثلاً تکوین کے دائرہ میں متضاد عناصر کی اس قدر ترقی ہیئتِ اجتماعی سے جس سے ان عناصر کی بقاء و حیات وابستہ ہے، واضح ہے کہ زندگی کے معنی ہی نظامِ اجتماعی کے ہیں، جسے آسمانی بادشاہت نے قائم کر رکھا ہے اور ہلاکت و تباہی کے معنی ہی انتشار و پراگندگی کے ہیں، جو عناصر کی طبعی رفتار ہے۔ پس اسی طرح تشریع کے دائرہ میں اسلامی حکومت وہی کہلائی جاسکتی ہے، جس میں تمام مختلف الطبائع انسانوں کی عادت و عبادت اور تمدن و معاشرت کا نظامِ جماعت تحتِ اخوتِ عامہ اور عالمگیر برادری کے رنگ میں قائم کیا گیا ہو، تاکہ وہ انسان جو اپنی جبلت سے **بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ** کے مصداق ہیں، اس نظامِ اجتماعی کے مخصوص دائرہ میں **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ** اور عمومی دائرہ میں **اشهد ان الناس كلهم اخوة** کے مصداق بن جائیں۔ اس طرح ہلاکت سے بچ کر بقاء و دوام کے مالک بن جائیں اور یہ ظاہر ہے کہ نظامِ اجتماعی نہ فوضویت اور بھیڑ کا نام ہے نہ ڈکٹیٹری کا، بلکہ امارتِ شورائیہ عادلہ کا نام ہے کہ اُسی نے یہ مقاصد ماضی میں بھی پورے کیے ہیں اور وہی مستقبل میں بھی پورا کر سکتی ہے۔ لایصلح اخر هذه الامة الا بما صلح اولها۔ (مقولہ امام مالک)۔

(۲) علم و اخلاق

یامثالاً آسمانی بادشاہت میں جو علوم مدارِ کار ہیں ان میں علمِ ذات و صفاتِ الہی کو اصل قرار دیا گیا ہے، جسے علمِ شرائع کہتے ہیں اور علمِ صنائع کو اس کا تابع اور وسیلہ رکھا گیا ہے، جسے علمِ طبائع کہتے ہیں۔ چنانچہ ملائکہ شرائع کو اونچا اقتدار دیا گیا ہے کہ جبریل سید الملائکہ ہیں، جو عاملِ وحی ہیں اور ملائکہ طبائع کو جو باد و باران، نور و ظلمت، رزق و حظوظ وغیرہ پر مقرر ہیں ان سے کم درجہ رکھا گیا ہے، کہ وہ علمِ ادنیٰ کے حامل ہیں۔

اسی طرح خلافت میں علی الاطلاق کمال وہی ہوگا جو علومِ شرائع سے پیدا ہو کہ وہ ہی مقصودِ اصلی اور تہذیبِ نفس کے لئے قوامِ زندگی ہے۔ علومِ طبائع اور مادہ کی ذات و صفات سے متعلقہ علوم مثلاً سائنس، فلسفہ، ریاضی، ہیئت، معاشیات، اقتصادیات وغیرہ سے حاصل شدہ کمال کو علی الاطلاق کمال

نہ کہا جائے گا بلکہ جس حد تک وہ مقصود میں معین ہو کمال سمجھا جائے گا اور جس حد تک مقصود سے کٹ کر استقلالی شان پیدا کرنے اور مخل مقصود ہونے لگے وبال سمجھا جائے گا۔ پس اسلامی امارت میں انسانوں کی رفعت و پستی کا معیار علومِ شرائع اور تہذیبِ نفس ہوں گے نہ کہ علومِ طبائع اور آزادیِ نفس، پس یہاں فلسفی کو اقتدار نہ ملے گا بلکہ عارف کو ملے گا۔

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ.

کیا علم والے اور جہل والے برابر ہوتے ہیں؟

پھر ایسے ہی یہاں الٰہیات کے آثار تقویٰ و پرہیزگاری، دیانت و راست بازی، شفقت و خیر خواہی اور ایثار و ہمدردی وغیرہ باعثِ سربلندی و مقبولیت ہوں گے، جن سے عالم میں سعادت و برکت پھیلتی ہے نہ کہ طبعیات اور مادیات کے آثار خود غرضی، نفاق و شقاق، مکر و چالاکی، ڈپلومسی اور عیاری وغیرہ، جن سے دنیا میں نحوست و بے برکتی پھیلتی ہے۔

(۳) نمائش سے گریز

ایسے ہی آسمانی بادشاہت میں مظاہر و شوکت، تخت و تاج، عبا و قباء، خزان و دفائن، باغات و جنات وغیرہ سامانِ کد و فرسب ہی کچھ ہیں، مگر معنویت میں ہیں نہ کہ نمائشی رنگ میں ہیں۔ ایسے ہی خلافت میں بنیادی چیز نمائش نہ ہوگی بلکہ معنویت و حقیقت ہوگی۔ یہاں امیر کا تاج سونے چاندی اور موتیوں کا نہ ہوگا بلکہ فضل و کمال کا ہوگا۔ امیر کا تخت یا قوت و زمر دکانہ ہوگا بلکہ معمولی فرش اور چٹائی کا ہوگا، یعنی مسندِ تمکین و وقار ہی اس کی اصل مسند ہوگی۔ یہاں ایوانِ عمارت اور شاہی قلعے قیمتی پتھروں کے نہ ہوں گے بلکہ خانہِ خدا کی چہار دیواری کی صورت میں ہوں گے، یہاں عبا و قباء، لباس و تقویٰ ہوگا نہ کہ ریشم و کتاں۔

یہاں امراء و خلفاء کا ذاتی جوہر ہوسنا کی نہ ہوگا بلکہ غناء و صبر ہوگا جو آسمانی بادشاہ کا کمال ہے۔ یہاں اصل مقصود روٹی اور سودبٹہ سے نکاثر اموال نہ ہوگا بلکہ استقلال کے ساتھ اصل مقصد خدا پرستی اور حق و صداقت کی اشاعت ہوگا۔ غرض خلیفہ و خلافت اصلی شہنشاہ اور اس کی حقیقی شوکت کے انداز پر

ہوں گے کہ حسبنَا عِزَّةَ الْاِسْلَام (مقولہ فاروقی ہے)۔

(۴) بے تکلفی

آسمانی بادشاہت کی ہر صنعت و حرفت فطری ہے نہ کہ بناوٹی اور نمائشی، ایسے ہی خلافت میں بھی تصنع و بناوٹ اور تکلف کا پرداز نہ ہوگا کہ مثلاً لفظی ہمدردیاں بہت ہوں اور دلوں میں نفاق بھرا ہوا ہو، تعمیروں پر بورڈ حق و صداقت کے لگے ہوئے ہوں اور اندر فواحش و منکرات کا جماؤ ہو، اُوپر سے ٹیپ ٹاپ ہو اور اندر کچھ نہ ہو، دفتری اور کاغذی تشکیلات کی بھرمار ہو اور واقعیت ندارد ہو، مسل میں نمائشی انصاف کے مزین الفاظ ہوں اور واقعہ میں انصاف کا خون ہو۔ غرض گندم نمائی و جو فروشی اس امارت کے خمیر میں نہیں ڈالی گئی۔ وَمَا اَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ اور اتقیاء امتی براء من التکلف۔

(۵) فتح قلوب

آسمانی بادشاہت کا سکہ دلوں پر چلتا ہے، جیسا کہ ثابت ہوا، خلافت میں بھی صرف اجسام ہی فتح نہیں کیے جاتے بلکہ قلوب و ارواح فتح کیے جاتے ہیں اور اس حکومت کا تسلط دلوں پر ہوتا ہے۔ ان اللہ لا ینظر الی صورکم و اموالکم و لکن ینظر الی قلوبکم و اعمالکم۔

(۶) ہمہ گیری

آسمانی حکومت عالمگیر ہے، جس سے کائنات کا کوئی گوشہ خالی نہیں، خلافت عامہ بھی مقامی یا محدود الوطن یا محدود القومیت نہیں بلکہ ہمہ گیر ہے۔ لا یبقی علی ظہر الارض بیت مدر ولا وبر الا ادخلہ اللہ کلمۃ الاسلام بعز عزیز و ذل ذلیل۔

(۷) عدم منافرت

آسمانی بادشاہت منافرت باہمی پھیلا کر حکمرانی نہیں کرتی بلکہ متضاد عناصر کو جوڑ کر اُن کو پروان چڑھاتی ہے، خلافت کی اساس بھی محبت و الفت باہمی ہے، منافرت باہمی نہیں۔ بشر او لا تنفروا یسرا ولا تعسرا و تطاوعا ولا تختلفا۔

(۸) مرکزیتِ خواص

آسمانی بادشاہت میں عوام خواص کے تابع ہیں اور کثرتیں وحدتوں کی طرف لوٹ رہی ہیں، حتیٰ کہ آخری مرجع الامر وحدت الوجدات اور علت العلل ذاتِ بابرکاتِ خداوندی ہے۔ غرض یہاں اتباع کا کارخانہ عموم سے خصوص کی طرف چلتا ہے نہ کہ برعکس، خلافت میں بھی خواص عوام کے تابع یا ان کے کارندے نہیں بلکہ ان کے مربی اور متبوع ہیں، یہاں رائے عامہ حکمرانی نہیں کرتی بلکہ قانونِ حق جن کے سینوں میں ہو وہی خواص کہلاتے ہیں، ان میں سے امیر کے انتخاب میں عوام کی رائے بواسطہ خواص ضرور معلوم کی جائے گی لیکن قیامِ نظم عوام کی جزئی آراء پر نہ ہوگا بلکہ قانونِ حق پر: وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ۔

(۹) نصب العین کی صداقت

آسمانی بادشاہت میں حکومت ذریعہ عیش اور وسیلہ حرص و ہوا نہیں بلکہ واسطہ ربوبیت ہے۔ خلافت میں بھی امارت ذریعہ تربیت و تکمیلِ بشریت ہے۔ الَّذِينَ اِنْ مَّكَّنَّهِمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلَاةَ۔

(۱۰) رعایتِ طبائع

آسمانی بادشاہت میں ہر نفس پر بقدر وسعت بار ڈال کر رحمتِ عامہ کا ثبوت دیا گیا ہے۔ خلافت میں قانونِ شرعی کی اساس و نفوذ بشریت کی طبعی سہولت و تیسیر پر رکھ کر مساحتِ عامہ کا ثبوت دیا گیا ہے۔ بَعَثْتُ بِالْحَنِيفَةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ الْبَيضاء لَيْلَهَا وَنَهَارَهَا سَوَاءً۔

(۱۱) طریقِ انتخابِ خواص

آسمانی بادشاہت میں خواص کے انتخاب کا معیار عبادت و قرب و مقبولیت عند اللہ ہے، خلافت میں بھی رسائی اور سر بلندی کا معیار اتباعِ حق اور محبوبیت عند اللہ ہے، نہ کہ عوام کا ووٹنگ اور کشاکشی الیکشن۔ قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ۔

(۱۲) نامزدگیِ حق

آسمانی بادشاہت میں مقربین خاص و مصاحبین باختصاص یا انتخابِ حق (نامزدگی) سے چنے جاتے ہیں یا اپنی نیاز مندی اور کثرتِ عبادت سے مقرب ہو جاتے ہیں۔ خلافت میں بھی مقربینِ خلافت رسمی طور پر کسی الیکشن سے نہیں چنے جاتے بلکہ قوتِ تقویٰ و تقدس سے من جانب اللہ دلوں میں گھر کر کے مرجعِ خلائق بن جاتے ہیں۔ اللّٰهُ يَجْتَبِيْ اِلَيْهِ مَنْ يَّشَاءُ وَيَهْدِيْ اِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ۔

(۱۳) مرجع الامر کی وحدت

آسمانی بادشاہت میں ہر چیز کا آخری مرجع تنہا ذاتِ حق ہے، خلافت میں بھی ہر علم و عمل کا محور مرکز ذات و صفاتِ حق اور کمالاتِ الہی ہوں گے۔ وَاِنَّ اِلٰى رَبِّكَ الرَّجْعٰى۔ یہ چند نمونے بطور مثال کے عرض کئے گئے، اس انداز سے ہزاروں اصول اور بھی مستنبط ہو سکتے ہیں، جو سماوی بادشاہت اور خلافت میں ہم آہنگی اور یکسانی لئے ہوئے ہیں۔

خلاصہ کلام

بادشاہت اور خلافت کا بنیادی فرق

بہر حال اصول ہوں یا فروع، اوصاف ہوں یا احوال، امارتِ شرعیہ یا خلافتِ کلیتہً آسمانی بادشاہت پر منطبق اور اس کا نمونہ ہے یعنی خلافت کوئی رسمی بادشاہت نہیں بلکہ اصلاحِ خلق اللہ میں حق تعالیٰ شانہ کی نیابت اور قائم مقامی ہے، اس لئے خلافت کو نہ رسمی بادشاہتوں پر قیاس کیا جاسکتا ہے اور نہ اُن کے مروجہ طریقوں سے اسے حاصل کیا جاسکتا ہے، دنیا اگر اسلامی حکومت کا نام لے کر ملوکیت کی حکمرانی قائم کرنے کی سعی کرے گی تو اس سے وہ خدا کو دھوکہ نہیں دے سکتی، بادشاہت اور خلافت کے اصول و فروع اور مقاصد و نتائج میں زمین و آسمان سے بھی زیادہ فرق اور بونِ بعید ہے۔

قیامِ امن کیلئے خلافتی طرز اور بادشاہی طریقے میں کھلا فرق

دنیا کی رسمی بادشاہتوں کا زیادہ سے زیادہ نیک مقصد اگر اتفاق سے ہو جائے عالمِ آفاق میں امن و سکون قائم کرنا ہو سکتا ہے، تاکہ کوئی کسی پر زیادتی نہ کر سکے، قوی ضعیف کو ستانے سے باز رہے، رعایا کا جان و مال اور آبرو محفوظ رہے، معاملات میں دخل فصل نہ ہو، دنگے فساد بند ہو جائیں اور اہل حقوق کو ان کے حقوق صحیح طور پر پہنچتے رہیں۔ لیکن خلافت کا نصب العین صرف عالمِ آفاق ہی کا امن و چین نہیں بلکہ دراصل عالمِ انفس کا امن و چین اس کا نصب العین ہے، جس سے پورے عالم میں اصلی اور حقیقی امن و چین قائم ہوتا ہے۔

خدائی حکومت میں

اخلاق کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے

کیوں کہ آفاقی چور اور ڈاکو اتنے خطرناک نہیں جتنے انفس کے چور اور ڈاکو یعنی نفس و شیطان خطرناک ہیں، جو اخلاق و ایمان پر چھاپہ مارتے ہیں، نیز خدا اور بندے کے درمیان راستہ میں جو عبودیت اور اخلاقِ ربانی کا راستہ ہے زبردست رکاوٹ ہیں، اور ظاہر ہے کہ آفاق کا فساد حقیقتاً عالمِ انفس کے فساد کے تابع ہے۔

پس اگر جبری طور پر بادشاہی قوت سے ظاہری بد عملی کو روک بھی دیا جائے مگر قلوب میں اخلاقی فساد بدستور قائم رہے تو ممکن نہیں کہ عالمِ آفاق میں حقیقی امن و سکون قائم ہو جائے۔ مثلاً اگر قلوب میں حرص و طمع کا غلبہ ہے تو چوری و ڈکیتی کا ظہور ناگزیر ہے، اگر قلوب میں ہوسناکی اور شہوت پرستی کا زور ہے تو فحش اور زنا کاری کا ہونا ضروری ہے، اگر قلوب میں غفلت و قساوت کا طوفان موجود ہے تو ناشائستہ اور غیر مہذب افعال کا ظہور یقینی ہے، اگر قلوب میں جہالت و حماقت رچی ہوئی ہے تو جاہلانہ حرکات، احمقانہ باتوں اور مخلوق کی ایذا رسانیوں کا صدور لامحالہ ہوگا، کیوں کہ ان تمام ظاہری افعال کا

ظہورِ عالمِ نفس ہی کے اخلاقِ بد سے ہوتا ہے، جب تک اخلاق میں گندگی موجود ہے گندہ افعال سے کلی طور پر بچاؤ اور ان کے انسداد کی کوئی صورت نہیں۔

قانونی دباؤ یا سیاسی طاقت سے اگر ظاہر میں کسی فعلِ بد کو جبری طور پر روک بھی دیا جائے تو جب تک اس کا مادہ قلب میں موجود ہے کبھی بھی ان افعال کا انسداد نہیں ہو سکتا اور اس لئے بد اخلاقی کے ہوتے ہوئے کبھی بھی حقیقی اور پائیدار امنِ عالم میں قائم نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر قلوب میں سے حرص و طمع، ذوقِ فحش و منکر، مذاقِ غفلت و قساوت، رنگِ جہل و حماقت نکل جائے یا مغلوب ہو جائے تو اس ذوق سے متعلقہ اعمال خود ہی مغلوب اور مفلوج ہو کر رہ جائیں گے۔

پس خلافتِ الہی نہ صرف بدکاریوں کو روک ہی دیتی ہے بلکہ دلوں سے ان کا ذوق بھی مٹا دینا چاہتی ہے، جو تربیتِ اخلاق کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لئے خلافتِ الہی کے نظام کی غرض و غایت مخلوق کو محض افعالِ بد سے باز ہی رکھنا نہیں بلکہ اخلاقِ بد کا مادہ نکال کر لوگوں کے نفوس کا تزکیہ کرنا بھی ہے، تاکہ دنیا پاک نفوس سے آباد ہو کر پاکی کا گھرانہ بن جائے اور ہر شخص کے دل میں بدی سے نفرت بھی پیدا ہو جائے اور نیکی کی طرف اس کا قلبی میلان بھی بڑھ جائے۔ اس لئے خلافت کا نظام جہاں افعال پر پہرہ بٹھلائے گا وہیں اخلاق کی نگرانی کا بھی ذمہ دار ہوگا، وہ صرف بازاروں و درباروں ہی کو نہیں دیکھے گا، گھروں اور خانگی معاملات میں بھی اسی طرح مداخلت کرے گا جیسے ایک مربی اور شفیق باپ اپنی اولاد کے معاملات میں اخلاقی قوت سے دخیل ہو کر ان کے دلوں اور اخلاق کی اصلاح کرتا ہے، کیوں کہ یہ خلافتِ ملوکیت نہیں، جس کی حکومت صرف اجسام پر ہوتی ہے، بلکہ بالواسطہ حکومتِ ربانی ہے، جس کی حکمرانی قلوب و ارواح پر بھی ہوتی ہے۔ اس لئے وہ ظاہر و باطن پر یکساں حاکم و متصرف ہوگی۔ بہر حال سلاطین کی مساعی اگر وہ نیک نیت ہوں صرف اجسام اور ظواہر کی اصلاح تک محدود ہے اور خلفاء کی جدوجہد ارواح و قلوب تک کی اصلاح تک پہنچی ہوئی ہوتی ہے۔

قیامِ امن کا اسوۂ حسنہ

یہی وجہ ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (جو اکمل ترین خلیفہ ربانی ہیں جہاں چوری،

زنا، قتل وغیرہ پر حدود و تعزیرات جاری فرماتے تھے وہیں آدھی آدھی رات اٹھ کر رعایا کے احوال و نفوس اور اُن کے ذکر اللہ اور یادِ الہی کی بھی نگرانی فرماتے تھے۔ مثلاً صحابہ میں سے کس نے تہجد پڑھا اور کس نے نہیں پڑھا، اور کس نے کس طرح پڑھا اور کس نے کس انداز سے، کون اپنے لیل و نہار کس طرح گزارتا ہے اور کون کس طرح، ذرا بھی کسی کی معاشرت اور اخلاق پر شبہ ہوتا تو فوراً اس کا معالجہ اور اصلاح و تربیت فرمائی جاتی تھی۔

غرض ملوکیت کی بنیاد ظواہر پر ہے اور خلافت کی ظاہر و باطن دونوں پر ہے، جس میں باطن اصل ہے اور ظاہر اس کے لئے وسیلہ۔ سلاطین صرف جسمانی راحت اور امن و سکون کی فکر میں رہتے ہیں اور خلفاءِ الہی روحانی لذات اور ابدی راحتوں کی تکمیل کے لئے تمام اجسام اور جسمانیات کو خادم اور وسیلہ بناتے ہیں۔

سلاطین کی محدود اور خلفاء کی حکومت وسیع

اس لئے سلاطین تو اجسام کے ظاہری کروفر اور نمائشی جاہ و جلال میں منہمک رہتے ہیں اور خلفاءِ الہی کے یہاں ظاہر کی سادگی اور بے تکلفی کے ساتھ باطنی عزت و وقار، اخلاقی متانت و سنجیدگی اصل سمجھی گئی ہے۔ صفاتِ کمال اور تاجِ علم و معرفت کا لباس زیبِ روح ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ سلاطین کی نظر چوں کہ صرف ظاہر پر ہوتی ہے اس لئے ان کا اختراعی قانون بھی صرف ظاہری ضوابط پر ہی مشتمل ہو سکتا ہے کہ نہ وہ باطن کے نشیب و فراز کو جانتے ہیں نہ اس کا قانون بنا سکتے ہیں، لیکن خلافت کے معنی جب کہ ظاہر و باطن اور سر و علانیہ دونوں کی اصلاح کے ہیں، اس لئے خلافت کا قانون اختراعی کبھی نہیں ہو سکتا بلکہ اسی ذات کی تجویز سے مرتب شدہ ہو سکتا ہے، جو عالم السر و العلانیہ ہے اور شہود و غیوب پر یکساں نظر رکھتا ہے یعنی مالک الملک جل مجدہ و عز اسمہ۔

قانون سازی حقیقتاً انسانوں کے بس میں نہیں

اسی لئے خلافت کے سلسلہ میں تقنین (قانون سازی) کا حق غیر اللہ کو نہیں دیا گیا کہ وہ اس

جامع قانون کے بنانے پر قادر ہی نہیں ہے کہ علم بھی اس کا جامع نہیں، البتہ خلفاء کو جو الہی قانون کی پیروی سے اپنی فطرتوں کو مستنیر اور نورانی بنا چکے ہوں اور قانونِ الہی ان کا اوڑھنا اور بچھونا بن گیا ہو، قانون سے استنباط و قیاس کا ضرور حق ہے، جب کہ ان میں اس کی شرائط پائی جاویں، ورنہ وضعِ قانون کا انھیں کوئی حق نہیں۔

بہر حال حقیقی امن و سلامتی، اصلی تہذیب و شائستگی، حقیقی انسانیت، انسدادِ جرائم اور تکمیل فضائل دنیا میں صرف قانونِ الہی کی حکومت اور اس کے زیر اثر زندگی گزارنے سے ممکن ہے کہ اسی سے آسمانی بادشاہت کا نمونہ قائم ہو سکتا ہے، ورنہ ملوکیت کا رنگ جتنا تیز ہوتا جائے گا، جس کے معنی انسان پر انسان کی حکومت کے ہیں، اسی حد تک دنیا کی بد امنی اور بے چینی ترقی کرتی جائے گی۔

خلاصہ بحث

حکومتِ الہی کے پندرہ دروازے

لیکن یہ صرف اسی صورت سے ممکن ہے کہ قانونِ الہی کو پوری زندگی یعنی اعتقادی، عملی اور کاروباری زندگی میں جاری کیا جائے۔ اسے محض ایک مذہب یا روحانیتِ محضہ کی نگاہ سے نہیں بلکہ ایک ایسے دستورِ زندگی کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے جو مہد سے لے کر لحد تک پھیلا ہوا اور انسان کی حیات پر چھایا ہوا ہو، جس کی تفصیل سابقہ ابواب میں گزر چکی ہے، ان تمام تفصیلات کو سمیٹ کر اگر خلاصہ کیا جائے اور نوعی طور پر یہ دیکھا جائے کہ اصولاً وہ کونسے عملی ابوابِ زندگی ہیں، جن پر قانونِ ربانی کی حکومت کا عمل ہوتا ہے، تو وہ کل پانچ نوعیں نکلیں گی۔

(۱) اعتقادات (۲) عبادات (۳) معاملات (۴) سیاسیات (۵) اخلاق۔

پھر ان میں سے ہر ایک نوع کے نیچے تین تین اقسام ہیں اور اس طرح زندگی کے تمام اصولی پہلوؤں کا نقشہ پندرہ اقسام پر مشتمل نکلے گا، جس کی تفصیل یہ ہے۔

اعتقادات کے سلسلہ میں تین قسمیں ہیں۔ ایک ذات و صفاتِ الہی کے بارے میں اسلامی تعلیمات کے مطابق اعتقاد رکھنا۔ دوسرے انبیاء و ملائکہ اور رجالِ غیب کی صحیح نوعیت کو پہچاننا اور ماننا۔

اور تیسرے معاد، حشر و نشر اور جنت و نار وغیرہ کے بارے میں صحیح عقیدہ رکھنا۔ یعنی مبداء، معاد اور نبوت کے متعلق صحیح اور مستند فکر و اعتقاد۔

عبادات کے سلسلہ میں بھی تین قسمیں ہیں۔ عباداتِ بدنی جیسے نماز، روزہ، تلاوتِ قرآن مجید، اذکار، دعوات، درود شریف وغیرہ۔ دوسرے عباداتِ مالی جیسے زکوٰۃ، صدقات، وقف، بنائے مساجد و مہمان سرائے و خانقاہ و مدارس و پل و چاہ وغیرہ۔ تیسرے وہ عبادات جو بدن اور مال دونوں سے مرکب ہوں، جیسے حج، عمرہ، جہاد، اقامتِ اعیاد وغیرہ۔

معاملات کے سلسلہ میں بھی تین قسمیں نکلتی ہیں۔ ایک وہ معاملات جن میں عبادت ہونے کی شان بھی پائی جاتی ہے جیسے نکاح، خدمتِ والدین، پرورشِ اولاد، ہمسایوں کے حقوق، غلاموں کے حقوق، ہم نشینوں اور دوستوں کے حقوق، مہمانوں کے حقوق، اقارب و اعزہ کے حقوق وغیرہ۔

دوسرے وہ معاملات جن میں عبادت ہونے کی شان نہیں گونیتِ نیک سے باعثِ اجر و ثواب بھی ہوتے ہیں جیسے بیع و شراء، اجارہ، رہن، شرکت، وکالت، کفالت، اکراء (کرایہ پر جائیداد اٹھانا) احیاءِ موات (بخر زمینوں کو زراعت وغیرہ کے کام میں لینا) وغیرہ۔ تیسرے وہ معاملات جن میں ایک گونہ تبرع و احسان اور حسن سلوک کی شان پائی جاتی ہے جیسے ہبہ، قرض، اقراض، مضاربہ (یعنی تجارت میں ایک کی مالی اور دوسرے کی عملی شرکت) وغیرہ۔

سیاسیات کے سلسلہ میں بھی تین قسمیں نکلتی ہیں۔ اول ایسے سیاسی امور جن میں عبادت ہونے کی شان بھی پائی جاتی ہے جیسے کفارات، کفارہ، دروغِ حلفی، کفارہ قتل، کفارہ روزہ شکنی، کفارہ ظہار (جیسے بیوی کو ماں بہن سے تشبیہ دے دینا) کفارہ جماع بحالت حیض وغیرہ۔ دوسرے ایسے سیاسی امور جن میں سیاستِ محضہ پائی جاتی ہے، جیسے تعزیرات، قصاص حدود، سزائے زنا، سزائے شراب خواری، سزائے سرقہ، سزائے ڈاکہ زنی، سزائے گالم گلوچ وغیرہ۔ تیسرے ایسے سیاسی امور جن میں سیاست کے ساتھ معاملہ ہونے کی شان بھی پائی جاتی ہے جیسے دیت، ضمان (تاوان) وغیرہ۔

اخلاق کے سلسلے میں بھی تین قسمیں۔ ایک اخلاق وہ ہیں جن کا تعلق اللہ سے ہے جیسے توکل و اعتماد، رضاء و تسلیم، تفویض اور محبت وغیرہ۔ دوسرے وہ اخلاق ہیں جن کا تعلق مخلوق سے ہے جیسے

ایثار، سخاوت، شجاعت، جود و کرم، احسان، نصیحت، خیر خواہی، خدمتِ خلق اللہ، شفقت اور سہولت وغیرہ۔ تیسرے وہ اخلاق ہیں جن کا تعلق خود اپنے نفس سے ہے جیسے قناعت، زہد، صبر، استخلاء (خلوت پسندی)۔

اصولاً انسانی زندگی کے یہ کل پندرہ گوشے ہیں، جن سے آدمی کی زندگی باہر نہیں جاسکتی۔ خیال و فکر پر اعتقاد حاوی ہیں، عمل پر عبادات، معاملات اور سیاسیات حاوی ہیں اور مواد و ملکاتِ باطن پر اخلاق حاوی ہیں۔ اور جب ایک انسان کے فکر، عمل اور خلق کے راستہ سے قانونِ الہی کی حکومت داخل ہو کر اس پر مستولی ہو جاوے، جس سے نہ دل کے گوشے چپکے ہوئے رہیں نہ اعضاءِ بدن کے حرکات و سکنات الگ رہیں اور نہ دماغ کی چولیں یکسور ہیں، تو اس صورت میں اسے فطری حکومت یا خدائی حکومت کی رعایا شمار کرنے میں کوئی تاثر نہ کیا جائے گا، ورنہ ترکِ عبادت و اخلاق کے ساتھ سیاسیات میں انہماک یا ترکِ معاملات و اداءِ حقوق کے ساتھ عبادت و اخلاق میں انہماک یا ترکِ اعتقاد کے ساتھ سیاست و عبادت کا شغل یا ان سب امور میں برابر کے انہماک کے ساتھ طریقِ عمل کا تصنع اور بناوٹ یعنی خدائی قانون سے الگ ہو کر خود ساختہ اصول و قوانین کے تحت زندگی بسر کرنا گویا خلافِ قانونِ زندگی اسے فطری حکومت کی رعایا نہیں بنا سکتی، بلکہ وہ مصنوعی اور بناوٹی حکومت کا ایک فرد کہلائے گا، جو خدائی حکومت کا مجرم ہوگا اور اگر اس پر بھی وہ خدا کی حکومت کی رعیت ہونے کا اعلان کرتا رہے گا تو اسے حکومتِ غیر کا جاسوس سمجھا جائے گا، جسکے ساتھ معاملہ ویسا ہی کیا جائے گا۔

بہر حال فطری حکومت میں داخل ہونے کے یہ پندرہ دروازے ہیں، جو ہم نے آخر میں بطور خلاصہ کے کھول دیئے ہیں اور یہی اس حکومت کی رعایا ہونے کی علامت بھی ہیں، جن سے خدائی رعیت باولِ نگاہ پہچانی جاسکتی ہے۔ پھر ان دروازوں تک پہنچا دینے والے دلائلِ راہ جن کی روشنی میں راستہ طے کر کے دروازہ تک پھر دروازہ سے اندرونِ قصر تک اور پھر اس سے آگے خود بادشاہ کی ذاتِ اعلیٰ تک رسائی ہو جائے، سات ہیں: کتاب و سنت، اجماع و قیاس، استصحاب و تعالٰی اور اباحتِ اصلیہ۔ اگر ان میں سے کوئی دلیلِ راہ نہ بنے تو نہ اس فطری حکومت کی سڑک پر نظر پڑ سکتی ہے نہ دروازے نہ قصر شاہی اور نہ بادشاہِ مطلق کی ذاتِ بابرکات۔ اس لئے بطور خلاصہ فطری حکومت کے

قانون حکومت کی سات قسمیں اور وظائفِ رعایا کی پندرہ قسمیں نکل آتی ہیں، جن سے انسانی زندگی کا کوئی گوشہ باہر نہیں جاسکتا۔

خلافت کے سوا کسی مصنوعی نظام میں سکھ میسر نہیں آ سکتا

بہر حال اس بحث سے یہ واضح ہو گیا کہ دنیا میں قیامِ امن کا طریقہ سلطنت اور بادشاہیت نہیں ہے بلکہ خلافت ہے، جس کا نام فطری حکومت ہے۔ شاہیت کی دنیا اس نقطہ تک تو آ گئی ہے کہ شاہیت اور ڈکٹیٹر شپ باعثِ امن و صلاح نہیں بلکہ باعثِ بے چینی و فساد ہے، اس لئے دنیا کی اکثریت شاہیت اور ڈکٹیٹر شپ کے مٹانے کی فکر میں جدوجہد کر رہی ہے، لیکن اس سے ہٹ کر ابھی وہ خلافت تک نہیں پہنچ سکی ہے بلکہ جمہوریت کے نام پر عوامی حکومت کے عنوان تک آ سکی ہے، حالاں کہ ہم ظاہر کر چکے ہیں کہ اول تو جمہور کی موجودہ رنگ کی حکومت خود ایک مستقل فساد ہے، جو ڈکٹیٹر شپ سے بھی زیادہ بدتر ہے، بلکہ ایک بدترین قسم کی منافقانہ ڈکٹیٹر شپ ہے، کیوں کہ اس صورت میں جمہور کا نام لے کر شخصیتیں اپنی اغراض پوری کرتی ہیں، جس میں ڈکٹیٹری کے علاوہ نفاق اور دھوکہ دہی بھی شامل ہے۔ اور اگر یہ جمہوریت اصطلاحی ہے تو وہ پارٹی سسٹم ہے، جو ڈکٹیٹر شپ سے زیادہ مہلک عذاب اور بد امنی و اضطراب کا موثر ترین ذریعہ ہے کہ اُس میں کسی وقت بھی جماعتوں کی کشاکشی کے سبب امن و سکونِ قلب میسر نہیں آ سکتا۔

اس لئے شاہیت سے ہٹ کر منافقانہ ڈکٹیٹری، اضطرابِ آفریں لامرکزیت یا پھر استبدادی مرکزیت کسی میں بھی قلوب کو چین اور دنیا کو سکھ نہیں مل سکتا۔ بالفاظِ دیگر جب تک انسان کی حکومت انسان پر ہوگی خواہ وہ کسی بھی صورت میں ہو اور جب تک انسان کے اختراعی قانون کا تسلط انسان پر رہے گا خواہ وہ کتنے ہی متین اور معقول پیرایوں میں ہو اس وقت تک انسان انسان سے عافیت میں نہیں رہ سکتا، انسانی عافیت کی ایک ہی صورت ہے کہ انسان انسان سب برابر ہوں اور انسانیت سے بالاتر طاقت کے نیچے مساویانہ زندگی بسر کریں، تاکہ ان کے قلوب کا رخ ایک دوسرے کی طرف سے ہٹ کر صرف اپنے حقیقی مرکز کی طرف جھک جائے، جس کی طرف جھکنے ہی سے ان کا نفسانی فساد

مٹ سکتا ہے اور رحمانی جذبہ اُن میں اتر سکتا ہے، اس طرح آدمی آدمی کے لئے باعثِ رحمت و امن بن سکتا ہے۔

مباحثِ کلام کا نچوڑ

الحاصل یہ زبوں حال اور بدآمال دنیا اس وقت تک امن و سلامتی کا منہ نہیں دیکھ سکتی جب تک اس عالمگیر نظامِ اجتماعی کو قبول نہ کرے۔

(۱) جس کا دستور اساسی مذکورہ سات اصول پر مبنی ہو، جن کو ہم نے سبع سنابل کے عنوان سے واضح کیا ہے۔

(۲) جس کی راہ کے دلائل مذکورہ سات حجیتیں ہوں، جو خلاصہ میں گنائی گئی ہیں۔

(۳) جس کی کاروباری اور عملی زندگی مذکورہ پندرہ نقشوں میں منضبط ہو، جن کو قریبی اوراق میں کھولا گیا ہے۔

(۴) جس کے اوصاف و احوال آسمانی بادشاہت کے سے ہوں۔ جس کے نظام کی توسیع اخوت، مساوات، عدل اور باہمی شفقت و محبت کی بنیادوں پر ہو، جن کو اس آخری فصل میں بعنواناتِ مختلفہ نمایاں کیا گیا ہے۔ کہ اس کے بغیر نہ اس شہنشاہِ حقیقی کی حکومت کا نقشہ دنیا کی آنکھوں کے سامنے آ سکتا ہے نہ ہی اس کے ساتھ عقیدت کیشی اور وفاداری کے جذبات وابستہ ہو سکتے ہیں، اور نہ ہی امن حقیقی اور سکونِ قلبی کی بشاشتیں دلوں میں بھر سکتی ہیں۔

خلافتِ ظاہرہ کا قیام خلافتِ باطنہ پر موقوف ہے

مگر یہ ظاہر ہے کہ اس صالح ترین نظامِ اجتماعی کا نقشہ اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا، جب تک اس نقشہ کے مطابق صالح ترین افراد کا قوم میں ظہور نہ ہو، جن کے قلوب اس نظام کو چلانے کے لئے بے چین اور مستعد ہوں، اور ظاہر ہے کہ قلوب میں یہ استعداد، صلاحیت، تصفیہ باطن اور تکمیل اخلاق کا نام خلافتِ باطنہ ہے۔ تو واضح نتیجہ نکل آتا ہے کہ خلافتِ ظاہرہ (یعنی فطری حکومت) کا قیام بغیر خلافتِ باطنہ کے استوار نہیں ہو سکتا، چنانچہ قرنِ اول کی خلافتِ راشدہ کے قیام کے لئے بھی خلافتِ

باطنہ ہی اول قائم کی گئی، یعنی مکہ کی تیرہ سالہ زندگی خلافتِ باطنہ کی استواری کی تھی، جس میں صحابہ کرامؓ کے قلوب و نفوس مانجھ کر صاف کیے گئے اور انھیں اخلاقی رنگ سے صلاح و اصلاح کے راستہ پر ڈالا گیا، اس کے بعد مدینہ کی دس سالہ زندگی خلافتِ ظاہرہ (یعنی فطری حکومت) کے ظہور کی تھی، جو ظاہری اقتدار کے ساتھ چمکی اور ہمہ گیر ہو گئی۔

پس خلافت کے سلسلہ میں طریقہ طبعی یہی ہے کہ اول عالمِ انفس میں تغیر و انقلاب پیدا کر کے خلافتِ باطنی قائم کی جائے، جو اخلاقِ ربانی کی صورت سے نمودار ہوگی، پھر بطور ثمرہ و تفریع عالمِ آفاق میں خلافتِ ظاہری قائم کی جائے، جو بصورتِ بادشاہت نمایاں ہوگی۔ غرض تمکین فی الارض کے لئے تمکین فی النفس لازمی ہے، ورنہ روح کے بغیر ڈھانچہ ایک لاشہ ہوتا ہے، جس کا انجام بقاء و استحکام نہیں بلکہ پراگندگی و انتشار ہے۔

خلافتِ باطنہ کے چار بنیادی اصول

ہاں پھر خلافتِ باطنہ کے چار اصول ہیں، جن سے خلافتِ ظاہری کی ابتدا کی جاتی ہے، اولاً تلاوتِ آیات تاکہ اس کتابِ مبین سے دلچسپی اور اس کی طرف رجوع پیدا ہو، جو خلافتِ الہی کی روح لے کر آئی ہے۔ دوسرے تعلیمِ کتاب جس سے وہ روحِ قلوب میں رچ جائے اور انسان میں علم و معرفت کی معنویت پیدا ہو، اسے اچھے برے کی تمیز آجائے، وہ وساوس و تخیلات کے بجائے حقائق و وقائع، حجت و برہان پر اپنے ہر کام کی بنیاد قائم کر سکے۔

تیسرے تزکیہ جس سے دلوں میں سے زلیخا کچی اور نفسانیت کے شیطانی اور بھیمی جذبات مغلوب و مقہور ہو جائیں، فہم میں استقامت آجائے اور جو کہا جائے اسے صحیح سمجھنے کی اہلیت دل میں پیدا ہو جائے۔ چوتھے اتباعِ اسوۂ حسنہ اور حکمت کی پیروی جس سے عمل کا راستہ سیدھا رہے، بھٹکنے و احتمالات کا سدِ باب ہو جائے، جس سے قلب میں تردد اور تذبذب نہ آنے پائے بلکہ ایک لازوال یقین اور شرحِ صدر کی کیفیت راسخ ہو جائے۔ ان چاروں اصول سے قلب کو خدائے برتر سے نسبت و مناسبت پیدا ہوگی، جس سے باطنی طور پر آدمی خلیفہِ الہی بن جائے گا اور اس سے خلافتِ ظاہرہ کی بنیاد پڑ جائے گی۔

اسی لئے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغمبرانہ فرائض یہی چار امور قرآن کریم نے ذکر فرمائے ہیں:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ.

وہی ہے جس نے ناخواندہ لوگوں میں ان ہی میں سے ایک پیغمبر بھیجا جو ان کو اللہ کی آیتیں پڑھ پڑھ کر سناتے ہیں اور ان کو پاک کرتے ہیں اور ان کو کتاب اور دانش مندی سکھلاتے ہیں اور یہ لوگ پہلے سے کھلی گمراہی میں تھے۔

بالآخر خلافتِ باطنہ کی یہ صالح جماعت تیرہ سال میں پیدا ہوئی اور اس نے خلافتِ ظاہرہ کو آفاق میں پھیلا دیا، پس۔

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ
الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا.

تم لوگوں کے لئے یعنی ایسے شخص کے لئے جو اللہ سے اور روزِ آخرت سے ڈرتا ہو اور کثرت سے ذکرِ الہی کرتا ہو، رسول اللہ کا ایک عمدہ نمونہ موجود تھا۔

پس چار اصول خلافتِ باطنہ کے نکل آئے اور انتیس اصول خلافتِ ظاہرہ کے سلسلہ میں ہم نے ابھی گنائے ہیں، اس لئے اب تمام مباحث کا انچوڑ تینتیس (۳۳) اصول میں آجاتا ہے، جن پر خلافتِ باطنی اور خلافتِ ظاہری یعنی فطری حکومت کی تعمیر کھڑی ہوئی نظر آتی ہے اور ایک طالبِ صادق کے لئے بلاشبہ اس میں قناعت اور سیری ہے، وباللہ التوفیق۔

بہر حال ہمارے اس طویل مضمون سے فطری حکومت کی حقیقت، اس کے اجزائے ترکیبی، اس کی غرض و غایت، اس کی پالیسی، اس کا کردار اور حشم و خدم، اس کے لوازمِ سلطنت، اس کا مأخذ، اس کا نظری اور عملی انضباط، اس کا موقف علیہ اور مدار و غیرہ سب تفصیل سامنے آجاتی ہیں اور تمہید میں آسمانی بادشاہت کی تشریح کے سلسلہ میں جو وعدے کیے گئے تھے وہ بحمد اللہ وفاء ہو گئے۔

خاتمہ کلام سے پہلے چند زبان زدِ شبہات کی ضروری حد تک تفصیل اور ان کے جواب کی مختصر تقریر ضروری ہے، تاکہ مسئلہ کے تحقیقی پہلو کے ساتھ اس کا مناظرانہ پہلو بھی واضح گف ہو جائے اور

اس طرح مسئلہ کے مثبت اور منفی دونوں پہلو سامنے آجائیں۔

اقامتِ خلافت پر بعض سطحی اعتراضات اور ان کا جواب

عموماً یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ فی زمانہ خلافت کا قیام ناممکن ہے، تو پھر ایک ناممکن کی سعی کیوں کی جائے؟

جواب یہ ہے کہ اول تو اس کے ناممکن ہونے کی کوئی دلیل نہیں دی جاتی بجز اظہارِ استبعاد کے، دوسرے یہ کہ اگر وہ ناممکن ہے تو قرنِ خیر میں اس کا وقوع کیسے ہوا، حالاں کہ وقوعِ دلیلِ امکان ہے، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ خلافت کا قیام ٹھیک ٹھیک اس منہاج پر ہونا عادتاً ناممکن ہے جس پر وہ قرنِ اول میں قائم تھی، تو اس حد تک یہ شبہ صحیح ہے، لیکن اس کا مطالبہ کہاں ہے کہ خلافت علیٰ منہاج النبوة قائم کی جائے، بلکہ جس طرح آج کی خلافتِ باطنہ ہے اسی طرح کی خلافتِ ظاہرہ بھی ہو سکتی ہے۔

کون کہہ سکتا ہے کہ آج کا نماز، روزہ اور ذکر اللہ صحابہ و تابعین جیسا ہے، آج کی توجہ الی اللہ اور خلوص و صداقت کا مقام صحابہ کے مقامات جیسا ہے؟ لیکن باوجود اس کے ان امور کی فرضیت بھی قائم ہے اور ان پر عمل کرنے والے عمل بھی کر رہے ہیں اور قطعاً اس کے ناممکن ہونے کی بحث نہیں آتی۔ اسی طرح خلافتِ ظاہرہ کو بھی سمجھ لینا چاہئے۔

مقصد یہ ہے کہ نقشِ قدم نہ چھوڑا جائے رفتار خواہ ویسی نہ ہو، پھر یہ کہ خلافتِ نبوت کا قیام اس دور میں جب کہ مادیت اور دہریت نے دنیا کی ارواح کو چر لیا ہے بیک دم ناممکن ہے، تدریجاً ہی اس کے مقامات طے ہو سکتے ہیں۔ اس لئے معترض عموماً یہ سمجھ کر اعتراض کرتے ہیں کہ اس کی تحریک کرنے والے گویا آج کی تاریخ میں اسے مکمل صورت میں قائم کر دینا چاہتے ہیں۔

کبھی کہا جاتا ہے کہ موجودہ زمانہ کی ضروریات ایسے نہج پر آگئی ہیں کہ خلافت کے رنگ کی سلطنت بھی قائم ہونی محال ہے۔ سوال یہ ہے کہ زمانہ کی ان ضروریات کے سلسلہ میں ایک تو موجودہ زمانہ کی ڈپلومیسی اور ظلم و فساد اور مکر و خدع ہے، جو سلطنتوں کا ایک جزوِ اعظم بن گیا ہے، ظاہر ہے کہ نہ وہ ضروری ہے اور نہ مفید و مناسب۔ اس سے خود سلطنتیں بھی تنگ آچکی ہیں، سو اسے ضروریات میں

شمار کر کے قیامِ خلافت اور اقامتِ دین کے ناممکن ہونے پر استدلال کرنا ہی ایک غلط اقدام ہے، ورنہ یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ آج معاصی اور مظالم کی کثرت اور شیوعِ عام دیکھ کر کوئی یہ کہہ دے کہ آج اسلام کا قیام ہی محال ہے، اس لئے اس کی تبلیغ بھی کیوں کی جائے؟ کیوں کہ وہ نیکی سکھلائے گا اور آج زمانہ میں نیکی کی گنجائش ہی نہیں ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہ استدلال نہیں بدی اور بدکاری سے مرعوبیت ہے، ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ آج کے پرفتن دور میں جب کہ شر کا غلبہ ہے، خیر کی تبلیغ اور بھی زیادہ ضروری ہے نہ کہ اس کے ناممکن کہے جانے کی وجہ سے تبلیغِ خیر کو خیر باد کہہ دیا جائے، یہی صورت اقامتِ دین اور قیامِ خلافت کی بھی سمجھ لینی چاہئے۔

خاتمہ کلام

بہر حال جو لوگ اقتدار اپنے ہاتھوں میں لے کر اپنے من مانے منصوبوں کو بروئے کار لا سکتے ہیں، خواہ وہ کتنے ہی برے منصوبے کیوں نہ ہوں، تو وہ خود خدا کے بتلائے ہوئے فطری اصول کو کیوں بروئے کار نہیں لا سکتے، جن کی خوبی مسلمہ کل ہے۔ پس اگر اقتدار پیدا کر لینا ناممکن نہیں، تو اس اقتدار کو کسی فطری اور پاکیزہ راستہ پر ڈال دینا اور وہ بھی بتدریج، آخر کیوں ناممکن ہے؟ ہاں اگر وہ وجدان ہی ذوقِ معصیت سے پر ہو جائے اور وہ ذوقِ طاعت کو گوارہ نہ کرے، یا ناممکن بتلائے تو یہ قلب کی ایک کجی ہے، جسے اصول کا پردہ ڈال کر چھپانا مناسب ہی نہیں ایک قسم کا خدع ہے ع
تو ہی اگر نہ چاہے تو باتیں ہزار ہیں

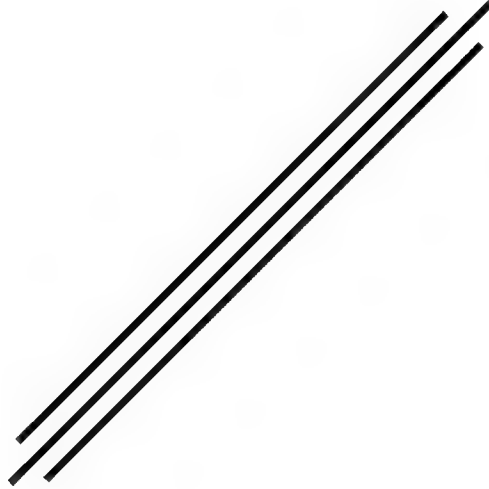
اللہ تعالیٰ توفیق کو رفیق فرمائے، دلوں میں ذوقِ طاعت اور حلاوتِ ایمان پیدا فرمائے، اپنی مرضیات پر چلائے، ہوائے نفس اور اغواءِ شیطانی سے پناہ دے، علمِ الہی کو مشعلِ راہ بنائے، طریقِ سنت کو راستہ بنائے اور اس پر گامزن ہونے کا جذبہ قلوب میں استوار فرمائے۔ آمین والحمد للہ
اولاً و آخراً۔

محمد طیب غفرلہ مہتمم دارالعلوم دیوبند

۲۳ شعبان ۱۳۸۱ھ

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ

حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کی ایک غیر مطبوعہ قابلِ قدر تحریر



انسانیت کا امتیاز

.....

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝

انسانیت کا امتیاز

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۝ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا، إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۝ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَاءِ هُمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَاءِ هُمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ۝ وَادْقُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ۝ صدق الله مولانا العظيم ۝

مقدمہ و تمہید

قبل اس کے کہ میں اس آیت کی تفسیر کے متعلق کچھ عرض کروں، ایک مختصر بات جو بطور مقدمہ و تمہید ہوگی بیان کر دینا ضروری سمجھتا ہوں، جس سے آیت کے مقصد کو سمجھنے میں آسانی ہوگی اور وہ یہ ہے کہ اس کائنات کے مالک نے یہ کائنات بنائی تو اسے طرح طرح سجایا اور آراستہ بھی کیا اور اس میں طرح طرح کی ضرورتیں بھی مہیا فرمائیں، زمین کا فرش بچھایا اور اطلاع فرمائی کہ:

وَالْأَرْضَ فِرَاشًا.

اور زمین کو فرش بنایا۔

اور فرش پر آسمان کا خیمہ تانا اور اُسے ایک محفوظ چھت بنا دیا۔ چنانچہ بتلایا کہ:

وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا.

اور ہم نے آسمان کو ایک محفوظ چھت بنایا۔

اس چھت میں روشنی کے قندیل لٹکائے تاکہ اس مکان کی فضا میں روشن رہیں اور فرمایا:

تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا ۝

برکت والی ہے وہ ذات جس نے آسمان میں بُرج رکھے اور ان میں روشن چراغ (سورج) اور روشنی بخش چاند رکھا۔

پھر ان ستاروں کو چھت کے لئے سامانِ زینت بھی کر دکھایا اور اطلاع دی کہ:

إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ ۝

ہم نے آراستہ کیا آسمانِ دُنیا کو زینت سے جو ستارے ہیں۔

پھر اس نے فرشِ خاک کو بستر بنا کر ایک وسیع ترین دسترخوان بھی بنایا، جس سے ہر قسم کے غلے، ترکاریاں، پھل، غذائیں اور دوائیں اگائیں، جس سے ہر قسم کے میٹھے، کھٹے، نمکین اور دوسرے ذائقوں کے پھل اور دانے نکلتے چلے آتے ہیں، اور مطلع فرمایا کہ:

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ النَّخْلِ قِنَوانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ.

اور وہ ایسا ہے جس نے آسمان کی طرف سے پانی برسایا پھر ہم نے اس کے ذریعہ سے ہر قسم کے نباتات کو نکالا پھر ہم نے اس سے سبز شاخ نکالی کہ اس سے ہم اوپر تلے دانے چڑھے ہوئے نکالتے ہیں اور کھجور کے درختوں سے یعنی ان کے گچھے میں خوشے ہیں جو (مارے بوجھ کے) نیچے کو لٹکے جاتے ہیں اور اسی پانی سے ہم نے) انگوروں کے باغ اور زیتوں اور انار کے درخت پیدا کیے جو کہ ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہوئے ہیں۔

ان سبزیوں کو نمایاں کرنے اور حیات بخشنے کیلئے پانی سے بھری ہوئی ہوائیں رکھیں اور فرمایا کہ:

وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ.

اور ہم ہی ہواؤں کو بھیجتے رہتے ہیں۔

پھر زمین کو فرش اور خوانِ نعمت بنانے کے ساتھ راہ دار بھی بنایا:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَا جًا ۝

اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے زمین کو مثل فرش کے بنایا تاکہ تم اس کے کھلے راستوں میں چلو۔

کائنات کا مقصدِ تخلیق

غرض یہ کائنات ایک عظیم تر بلڈنگ اور رفیع الشان قصر کی حیثیت سے تیار فرمائی، جس میں کھانے پینے، چلنے پھرنے، رہنے سہنے، سونے جاگنے اور کام کاج کرنے کے سارے سامان فراہم فرمائے۔ اس کائنات کی یہ ساخت اور بناوٹ کا یہ خاص انداز پکار پکار کر زبانِ حال سے بتلا رہا ہے کہ ضروریاتِ زندگی سے لبریز یہ مکان کسی ضرورت مند مکین کے لئے بنایا گیا ہے۔ خود مقصود نہیں ہے۔ یعنی اس میں کسی کو بسانا مقصود ہے، محض مکان بنانا مقصود نہیں اور بلاشبہ کسی ایسے مکین کو آباد کرنا مقصود ہے جو ان سامانوں کا حاجت مند بھی ہو اور اُس میں ان سامانوں کے استعمال کرنے کی صلاحیت بھی ہوتا کہ یہ سارے سامان ٹھکانے لگیں اور اس مکین سے اس مکان کی آبادی اور زینت ہو، کیوں کہ مکان مکین کے بغیر ویرانہ، وحشت کدہ اور بے رونق ہوتا ہے۔ سو اس عالم میں ارادی کاروبار اور اختیاری تصرفات دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس بلڈنگ میں بسنے والی ذی شعور اور حسّاس مخلوق جو اس کائنات کو استعمال کر سکتی ہیں چار ہی قسم کی ہیں۔

ذی شعور مخلوقات

ایک حیوانات ہیں جن میں سینکڑوں انواع گھوڑا، گدھا، بیل، بکری، طوطا، مینا، شیر، بھیریا، سانپ، بچھو، چرند، پرند اور درند وغیرہ ہیں۔

دوسرے جنات ہیں جو آنکھوں سے نظر نہیں آتے مگر آثار سے سمجھ میں آتے ہیں اور بلحاظِ نسل مختلف قبائل اور خاندانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

تیسرے ملائکہ ہیں جو نوری ہونے کے سبب لطیف اور نادیدہ ہیں، مگر اپنے آثار کے لحاظ سے مثل دیدہ ہیں۔ اور نرمادہ ہونے اور نسل کشی سے بری ہیں۔

اور چوتھے بنی نوع انسان ہیں، جو زمین کے ہر خطہ میں بسے ہوئے اپنے کاروبار میں مصروف ہیں۔ یہی چار مخلوقات ہیں جو اپنی صلاحیت کے مطابق اپنے اندر احساس و شعور رکھتی ہیں اور اس

کائناتی بلڈنگ کے باشندے اور جائز وارث ہونے کے مستحق ہیں، اس زمین و آسمان میں اُن کے حقوق ہیں اور وہ مالکِ کائنات کی طرف سے اُن کے حقدار بنائے گئے ہیں۔ کسی کو حق نہیں کہ اُن کے حقوق کو پامال کرے یا انھیں منافع دینے سے بے حق کر دے۔ غذا، مکان، تن پوشی اور رہن سہن وغیرہ میں ان سب کے حق دار بنائے گئے ہیں۔ کسی کو حق ہے کہ رہنے کیلئے مکان تلاش کریں، غذا کیلئے مناسب حال کھانا مہیا کریں اور تن ڈھانکنے کیلئے مناسب بدن پوش مہیا کریں۔ اندریں صورت جو بھی ان میں سے کسی کے جائز حق میں رخنہ انداز ہو گا وہ بلاشبہ مجرم اور مستحق سزا ہوگا۔

اسلام میں حیوانات کے حقوق کی حفاظت

چنانچہ شریعتِ اسلام نے جس طرح انسانوں کے حقوق کی حفاظت کی ہے اسی طرح حیوانات کے حقوق کی بھی پوری پوری حفاظت و رعایت فرمائی ہے۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ ایک اُونٹ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بلبلاتا ہوا حاضر ہوا، اس کی آنکھوں سے پانی بہہ رہا تھا۔ اُس نے آتے ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قدموں پر سر رکھ دیا اور بلبلاتا رہا۔ آپؐ نے فرمایا لاؤ اس کے مالک کو، مالک حاضر کیا گیا۔ فرمایا یہ اُونٹ تیری شکایت کر رہا ہے کہ تو اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ اس پر لادتا ہے، اس نے عرض کیا یا رسول اللہ! شکایت بجا ہے، واقعی میں اس جرم کا مرتکب ہوں اور میں توبہ کرتا ہوں کہ آئندہ ایسا نہ کروں گا۔

بعض صحابہؓ چڑیوں کے بچے پکڑ لائے اور ان کی مائیں ان کے سروں پر منڈلاتی ہوئی پریشان حال اڑ رہی تھیں۔ آپؐ نے وہ بچے چھڑوا دیئے کہ کیوں اُن کی آزادی سلب کرتے ہو اور کیوں اُن کی ماؤں کو ستاتے ہو۔

کیڑے مکوڑے زمین میں سوراخ کر کے اپنے رہنے کا ٹھکانہ کرتے ہیں تو احادیث میں ممانعت آئی ہے کہ کسی سوراخ کو تاک کر اس میں پیشاب مت کرو۔ اس میں جہاں تمہاری مصلحت ہے کہ اس سوراخ میں سے کوئی کیڑا مکوڑا نکل کر تمہیں تکلیف نہ پہنچا دے، وہیں اس جانور کی بھی یہی مصلحت ہے کہ بے وجہ اس کے گھر کو خراب کر کے اُسے بے گھر مت بناؤ اور اس کے ٹھکانے کو گندہ

مت کرو کہ اس کا تمہیں حق نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن مدینہ سے باہر تشریف لے گئے ایک دیہاتی کے یہاں ایک ہرنی بندھی ہوئی دیکھی، جو آپ کو دیکھ کر چلائی کہ یا رسول اللہ! یہ دیہاتی مجھے پکڑ لایا ہے اور سامنے پہاڑی میں میرے بچے بھوکے تڑپ رہے ہیں۔ آپ تھوڑی دیر کیلئے مجھے کھول دیجئے کہ میں انھیں دودھ پلا آؤں۔ آپ نے فرمایا تو وعدہ خلافی تو نہ کرے گی؟ عرض کیا یا رسول اللہ! سچا وعدہ کرتی ہوں۔ آپ نے اُسے کھول دیا اور وہ وعدے کے مطابق دودھ پلا کر فوراً واپس آ گئی۔ آپ نے اُس کے گلے میں وہی رسی ڈال دی اور اُسے بدستور باندھ دیا اور پھر اس دیہاتی کو واقعہ سنا کر سفارش فرمائی کہ اُسے کھول کر آزاد کر دے، چنانچہ اُس نے کھول دیا اور وہ اُچھلتی، کودتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دعائیں دیتی ہوئی پہاڑ میں اپنے بچوں سے جا ملی۔

اس واقعہ سے واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کے حقوق کی رعایت فرمائی، جانور کی رعایت تو اس کے کھول دینے سے فرمائی تاکہ ہرنی کی مامتا کی رعایت ہو، بچوں کو بھوکا مرتے دیکھ کر اُس کا دل نہ دُکھے۔ بچوں کی رعایت اُن کی جان بچا کر فرمائی کہ وہ ضائع نہ ہوں، انسانی حقوق کی رعایت یہ ہوئی کہ ہرنی کو اس کے واپس ہونے پر دوبارہ باندھ دیا، تاکہ واضح ہو کہ ایک انسان کو جنگل سے جانور پکڑ لانے اور اُسے پالنے یا استعمال کرنے کا حق ہے، جس میں رخنہ نہیں ڈالا جاسکتا۔ اور ساتھ ہی اس میں وفائے عہد کی بھی تعلیم ہے کہ جب جانوروں تک پر وفائے عہد لازم ہے تو اس عقلمند انسان پر تو کیوں نہ ہوگا اور واضح کر دیا گیا کہ جب وفائے عہد کا ثمرہ جانور کے حق میں نجات ہے کہ ہرنی کو آزادی مل گئی تو انسان کے لئے دنیا و آخرت میں نجات کیوں نہ ہوگی؟

فقہائے کرام لکھتے ہیں کہ شہر کے پالتو جانوروں اور کام کاج کے حیوانات کے لئے شہر کے قرب و جوار میں لازمی ہے کہ کچھ زمینیں خالی چھوڑی جائیں جن میں کھیتی باڑی کچھ نہ ہو، تاکہ جانور اس میں آزادی سے چریں اور گھاس اور پانی استعمال کر سکیں اور انھیں ان کا جائز حق ملتا رہے اور ان کی آزادی بھی برقرار رہے۔

نیک طبیعت اور پاک نہاد انسانوں نے ہمیشہ ان جانوروں کے حقوق کی رعایت کی ہے۔

”دارالعلوم دیوبند“ کے محدث حضرت مولانا میاں اصغر حسین صاحب کھانا کھانے کے بعد روٹیوں کے چھوٹے ٹکڑے اور کٹے تو چھتوں پر ڈلوادیتے تھے کہ یہ پرندوں کا حق ہے اور کھانے کے ذرات اور بھورے چیونٹیوں کے سوراخوں پر رکھوادیتے تھے کہ یہ اس نہتے اور ضعیف جانور کا حق ہے۔

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی جانور کا دل دکھانا اور اسے ستانا ہرگز جائز نہیں۔ ایک نیک شخص محض اس لئے جہنم میں جھونک دیا گیا کہ اس نے بلی کو کوٹھری میں بند کر کے بھوکا پیاسا مار دیا تھا۔ ایک فاحشہ عورت محض اس لئے جنت میں پہنچا دی گئی کہ اس نے ایک تڑپتے ہوئے پیاسے کتے کو پانی پلا کر اس کی جان بچالی تھی۔ جیسا کہ حدیثوں میں اس کا تفصیل سے واقعہ آتا ہے۔

شریعت اسلام نے جانوروں کے ذبیحہ میں اس کی رعایت کا حکم دیا ہے کہ ایک جانور کو دوسرے جانور کے سامنے ذبح مت کرو کہ اس کا دل دُکھے اور وہ اپنے بنی نوع کے ایک فرد کو ذبح ہوتے دیکھ کر وحشت سے خشک ہونے لگے۔

بہر حال حیوانات کے اس دنیا میں رہنے سہنے، کھانے پینے اور امن و آزادی کے حقوق ہیں، جن کی حفاظت کا حکم اور ان کے ضائع کرنے کی ممانعت فرمائی گئی ہے۔ ہاں کوئی جانور شرری اور موذی ہو تو اُسے بے شک بند کر دینے یا مار دینے کے حقوق دیئے گئے ہیں۔ سو یہ جانور ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، شریر انسان کے لئے بھی حدودِ قصاص، جس و جیل، قید و بند اور قتل و غارت وغیرہ رکھا گیا ہے، چنانچہ موذی جانور مثل سانپ اور بچھو کو حرم میں بھی پناہ نہیں دی گئی اور قتل المودى قبل الایذاء کا معاملہ رکھا گیا ہے، مگر اس سے حیوانات کے حقوق پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

جنات کے حقوق

اسی طرح جنات بھی اس جہان کے باشندے ہیں، جن کے حقوق ہیں، انھیں مکان، غذا اور امن کا حق دیا گیا ہے، جسے پامال کرنے کا کسی کو حق نہیں۔ جس طرح وہ ویرانوں میں رہتے ہیں ویسے ہی انھیں حق دیا گیا ہے کہ ہمارے گھروں میں بھی بود و باش اختیار کریں۔ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر گھر میں بھی جنات بسے ہوئے ہیں، چونکہ وہ اپنے کام میں لگے رہتے ہیں اور ہم اپنے کام

میں، اس لئے ہمیں پتہ نہیں چلتا کہ کوئی جن ہمارے گھر میں آباد ہے۔ البتہ جو بدطینت اور شرّی، فسادِ دی ہوتا ہے اور ہمیں ستاتا ہے تو ہم کہنے لگتے ہیں کہ فلاں گھر میں آسیب کا اثر ہے اور پھر عالموں کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ وہ عملیات سے اس جن کو بند کریں یا جلا ڈالیں۔

بہر حال جب جنات بدی پر آجائیں تو پھر ان کا مقابلہ بلکہ ان سے مقاتلہ کی اجازت بھی دی گئی ہے۔

جنات میں مختلف مذاہب

ورنہ جہاں تک نیک اور مومن جنات کا تعلق ہے، ہمیں کوئی حق نہیں کہ اپنے گھروں سے انہیں نکالنے کی فکر میں رہیں، بلکہ ان کی طاقت اور نیکی سے خود ہمیں بھی فائدہ پہنچے گا، رہی بدی اور ایذاء رسانی، سو وہ انسان کی بھی گوارا نہیں کی گئی چہ جائیکہ جنات کی کی جاتی۔

بہر حال یہ واقعہ ہے کہ جنات میں ہر قسم کے افراد ہیں، نیک بھی ہیں اور بد بھی ہیں، مسلم بھی ہیں، مشرک بھی ہیں اور یہودی و نصرانی بھی۔ چنانچہ قرآنِ کریم نے اس طرف کھلا اشارہ فرمایا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل جنات آسمانوں کے دروازوں تک آجاسکتے تھے اور ملائکہ کی گفتگوؤں سے وحی خداوندی کے کچھ الفاظ اُچک لاتے تھے، جس میں اپنی طرف سے جھوٹ ملا کر اپنے معتقدوں کو سناتے اور پھر وہ غیب دانی کے دعوے کر کے مخلوق کو اپنے دام میں پھانستے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت ان کا آسمانوں کی طرف چڑھنا بند کر دیا گیا تو انہیں پریشانی ہوئی کہ یہ کیا نیا حادثہ پیش آیا ہے، جس نے ہم پر یہ بندش عائد کر دی، اور یہ کون سی نئی بات ظہور میں آئی ہے، جس کی بدولت ہم پر یہ پابندی عائد کر دی گئی ہے، چنانچہ کچھ جنات اس وجہ کی تلاش میں نکلے اور مشرق و مغرب میں گھومے۔ کسی نے مغرب کی راہ لی اور کسی نے مشرق کی، کسی نے شمال کو چھانا اور کسی نے جنوب کو، ان میں سے ایک جماعت کا گزر مکہ میں ہوا تو دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قرآن پڑھ رہے ہیں، اس کا طرز و انداز نرالا اور رہبرانہ دیکھ کر اور یہ سمجھ کر کہ اس کی ہدایت کی زد ٹھیک ہمارے شر کے اوپر ہے، سمجھ گئے کہ بس یہی وہ بات ہے جس سے ہم پر اور ہمارے شرّی افعال

پر یہ پابندی عائد کی گئی ہے۔ انھوں نے جا کر اپنے بھائیوں کو اطلاع دی کہ:

إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۝ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ.

ہم نے ایک عجیب قسم کا پڑھا جانے والا کلام سنا ہے جو نیکی کے راستہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے سو ہم تو

اُس پر ایمان لے آئے۔

جس سے معلوم ہوا کہ ان میں کافر بھی تھے جو بعد میں ایمان لائے، تو اُن میں کافر و مومن کی

دونوں نوعیں نکلیں۔ پھر آگے فرمایا:

وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ۝

اور ہم اب ہرگز کسی چیز کو اللہ کا شریک نہ ٹھہرائیں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ان میں موحد و مشرک کی تقسیم بھی تھی، کچھ مشرک تھے اور کچھ موحد۔ آگے

فرمایا:

وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا ۝

اور یقیناً ہمارے پروردگار کی شان بہت بلند ہے اس سے کہ اس کے کوئی بیوی اور بیٹا ہو۔

معلوم ہوا کہ اُن میں بعض عیسائی بھی تھے، جو عقیدہ زوجیت اور ابنیت (یعنی اللہ کے بیوی اور

بیٹا ہونے کے) قائل تھے۔ آگے فرمایا:

وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا ۝

اور ہم میں سے بے وقوف لوگ، اللہ تعالیٰ پر حد سے زیادہ جھوٹ اور افترا باندھتے تھے۔

معلوم ہوا کہ ان میں ملحد بھی تھے جو اپنی سفاہت اور بد عقلی سے خدا پر جھوٹ باندھ کر غیر دین کو

دین باور کراتے تھے، اور وحی الہی کے نام سے اپنے تخیلاتِ فاسدہ پھیلانے کے عادی تھے۔

بہر حال اس سے واضح ہوا کہ جنات میں مختلف فرقے اور مختلف خیالات و عقائد کے افراد

پائے جاتے ہیں، تاہم اس سے ان کے قدرتی حقوق پر کوئی اثر نہیں پڑتا، زیادہ سے زیادہ یہ کہ

بدکاروں کو سزا و سرزنش کی جائے جیسے انسانوں کو کی جاتی ہے، لیکن ان کے حقوق کو ختم نہیں کیا جاسکتا۔

حتیٰ کہ فقہاء اس پر بحث بھی کرتے ہیں کہ مسلم جن عورت سے شادی بھی ہو سکتی ہے یا نہیں؟

فقہاء کی بحث

بعض فقہاء نے اس نکاح کو جائز کہا ہے بعض نے ناجائز، جس کی نظر اس پر ہے کہ نکاح ہم جنس سے ہوتا ہے نہ کہ غیر جنس سے، وہ یہ نکاح جائز نہیں قرار دیتے۔ کیوں کہ یہ نکاح ایسا ہی ہوگا جیسے آدمی بکری یا گائے سے نکاح کرے تو جانور بوجہ غیر جنس ہونے کے محلِ نکاح ہی نہیں، اس لئے نکاح نہ ہوگا۔

اور جن کی نظر اس پر ہے کہ جنات میں شعور ہے اور وہ شریعت کے مخاطب اور احکام کے مکلف ہیں نیز انسانی شکل بھی اختیار کر سکتے ہیں، وہ نکاح جائز قرار دیتے ہیں۔

بہر حال جنات کے مختلف حقوق ہیں، کچھ غذا کے حقوق ہیں، کچھ مکان کے ہیں، کچھ پڑوسی ہونے کے ہیں، یہاں تک کہ کچھ رشتہ زوجیت کے بھی ہیں، ان کی رعایت لازمی ہے۔

جنات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ

حدیث شریف میں آتا ہے کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں نصیبین کے جنات کا ایک وفد آیا اور اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ہمارے بھائیوں کی ایک جماعت فلاں جگہ جمع ہوئی ہے، آپ تشریف لا کر انہیں وعظ و نصیحت فرمائیں۔ اور ان سے متعلق مسائل بیان فرمائیں۔ ان کے کچھ سوالات بھی ہیں جن کا حل چاہتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے گئے، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ بھی ساتھ تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب اس پہاڑ کے دامن میں پہنچے جس پر جنات کا اجتماع تھا، تو آپؐ نے ایک دائرہ کھینچا اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے فرمایا کہ اس دائرے سے باہر نہ نکلیں۔

حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ عجیب عجیب قماش کے لوگ اس دائرہ کے باہر سے گزر رہے ہیں، لیکن دائرہ کے اندر نہیں آسکتے۔ اُن کی آوازیں بھی آتی تھیں۔ بہر حال حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے مجمع میں پہنچے اور وعظ فرمایا اور مسائل بتلائے۔ اسی میں فرمایا کہ

کوئی انسان ہڈی سے استنجا نہ کرے اور وجہ یہ بیان فرمائی کہ:

فانہا زاد اخوانکم من الجن

کیوں کہ یہ تمہارے جنات بھائیوں کی خوراک ہے۔

جس سے واضح ہوا کہ ان کی غذا کے حقوق کو تلف کرنا جائز نہیں۔ پھر حدیث ہی میں ہے کہ جب آپ لوگ ہڈی سے گوشت کو کھا لیتے ہیں تو یہ ہڈیاں جنات کو ”پُر گوشت“ ہو کر ملتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ پہلے انسان ہڈی سے استنجا کرتے تھے، جس پر جنات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تو حضور پاک نے ہڈی سے استنجا کرنے کی ممانعت فرمائی، جس سے جنات کے غذائی حقوق کی حفاظت ثابت ہوئی اور یہ کہ ہمیں ان کے حقوق تلف کرنے کا کوئی حق نہیں، اسی طرح مکانات سے بے وجہ انہیں اُجاڑنا جائز نہیں، جب تک کہ وہ تکلیف پہنچانا شروع نہ کریں۔

حقوقِ ملائکہ

یہی صورتِ ملائکہ کی ہے وہ بھی اس مکان کے باشندے ہیں کچھ آسمانوں میں رہتے ہیں کچھ زمین میں اور ان کے بھی حقوق ہیں۔ حدیث میں آیا ہے کہ چار انگل جگہ آسمانوں میں خالی نہیں جہاں ملائکہ نہ ہوں اور مشغولِ عبادت نہ ہوں، عالمِ بالا کے ملائکہ الگ ہیں اور عالمِ سفلی کے الگ اور جہاں وہ مقیم ہیں وہ ان کا مسکن ہے، وہاں سے انھیں تکلیف دے کر اُٹھانا جائز نہیں۔ مثلاً ملائکہ کو نفرت ہے بدبو سے اور رغبت ہے خوشبو سے، اس لئے ایسے مکانات جو ملائکہ کے اجتماع کی جگہیں ہیں تو وہاں خوشبو کا مہکانا مطلوب ہے اور بدبو سے بچانا مطلوب ہے۔ مساجد میں بخور اور خوشبویات کا پھیلانا شرعاً مطلوب ہے تاکہ ملائکہ کو راحت پہنچے اور پیاز کھا کر بلا منہ صاف کیے مسجد میں جانا مکروہ ہے تاکہ انھیں اذیت نہ ہو۔

حدیث میں ہے کہ مسجد میں بیٹھنے والوں کے لئے ملائکہ استغفار کرتے ہیں، جب تک ان کی ریاح خارج نہ ہوں اور وضو نہ ٹوٹے۔ ایسا ہوتے ہی ان کا استغفار بند ہو جاتا ہے کہ اس سے ملائکہ کو تکلیف پہنچتی ہے اور وہ ایسے بندوں سے رُخ پھیر لیتے ہیں۔ گویا ہم بدبو سے انھیں ان کے مکان

سے اُجاڑ دیتے ہیں، جس کا ہمیں حق نہیں۔

حدیث میں ہے کہ جب آدمی جھوٹ بولتا ہے تو اس کے منہ سے ایک خاص قسم کی بدبو پیدا ہوتی ہے، جس کی وجہ سے فرشتہ وہاں سے دور چلا جاتا ہے اور گویا جھوٹ کی گندگی پھیلا کر اُن سے ان کا مکان چھین لیتے ہیں تو آپ کو کیا حق ہے کہ جب وہ اپنی ڈیوٹی پر ہوں اور اپنی جگہ پر متمکن ہوں تو آپ اُن کو بھگا دیں اور اُن کی جگہ چھین لیں۔ البتہ جن ناپاک افراد کو پاک مکانوں میں آنے کا حق نہیں ہے انہیں نکالا جائے تو بات انصاف کی ہوگی، جیسے حدیث میں ہے کہ جب اذان ہوتی ہے تو شیطان وہاں سے بھاگ جاتا ہے، تو اسے بھگا ہی دینا چاہئے۔

بہر حال اسی طرح ملائکہ کی غذا ذکر اللہ ہے، تو اس ذکر سے روکنے کی حرکت کرنا ان کی غذا چھین لینا ہے۔ جیسے پہلے آچکا ہے کہ گندگی پھیلا نا یا غفلت کی باتیں کرنا جس سے انہیں تشویش اور اذیت ہو، جائز نہ ہوگا۔ بہر حال ملائکہ کے حقوق بھی جنات اور حیوانات کی طرح ہیں جن کا تلف کرنا جائز نہیں۔

انسان کے حقوق

چوتھی باشعور مخلوق انسان ہے، تو اللہ تعالیٰ نے اسے بھی زمین و آسمان میں حقوق دیئے ہیں۔ کھانے کا حق، لباس کا حق، مکان کا حق، آزادی کا حق، اسے بھی حق تعالیٰ نے اس زمین پر آباد کیا ہے۔ پس ان چاروں مخلوقات حیوان، جن، فرشتہ اور انسان کا مکان ہے، جس پر وہ آباد ہیں۔ ان چاروں مخلوقات سے حق تعالیٰ کا معاملہ الگ الگ ہے۔ حیوان سے جو معاملہ ہے وہ جنات سے نہیں، جنات کے ساتھ جو معاملہ ہے وہ ملائکہ سے نہیں، جن و ملک سے جو معاملہ ہے وہ انسان سے نہیں۔ مثلاً جانوروں سے یہ معاملہ ہے کہ انہیں قابلِ خطاب نہیں سمجھا گیا اور کوئی امر و نہی انہیں نہیں دیا۔ کوئی قانون ان کے لئے خطابی رنگ کا نہیں اُتارا گیا کہ یہ کرو اور یہ نہ کرو، کیوں کہ ان میں فہم خطاب کا مادہ ہی نہیں، نہ عقل ہے نہ فہم، اور ہے تو بہت ہی ادنیٰ جو مثل نہ ہونے کے ہے اور وہ بھی صرف اپنے مقاصد کے سمجھنے کے لئے ہے کہ وہ اپنی غذا، رہنے کی جگہ اور دیگر ضروریات کو سمجھ سکیں اور مہیا

کریں، مگر وہ امورِ کلیہ اور اپنی تمام بنی نوع کے مفادِ کلی کو سمجھنے کے لئے کوئی اہلیت نہیں رکھتے۔ صرف اپنا شخصی محدود مفاد جانتے ہیں اور بس۔

حیوانات کا مقصدِ تخلیق

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر انھیں فہم و عقل مل جاتا تو کیا حرج تھا؟ جواب یہ ہے کہ جن مقاصد کے لئے جانوروں کو پیدا کیا گیا ہے، ان میں عقل و فہم کی ضرورت ہی نہیں بلکہ عقل خارج ہوتی اور وہ مقاصد کبھی پورے نہ ہو سکتے، ان سے متعلقہ مقاصد یہ ہیں جنہیں اس آیت میں جمع کر دیا گیا ہے۔

قرآن حکیم نے فرمایا:

وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝ وَلَكُمْ فِيهَا

جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝ (القرآن الحکیم)

اور اسی نے چوپایوں کو پیدا کیا کہ ان میں تمہارے لئے جاڑے کا بھی سامان ہے اور فائدے بہت ہیں، اور انہی سے کھاتے بھی ہو اور ان کی وجہ سے تمہاری رونق بھی ہے جب کہ شام کے وقت لاتے ہو اور جب کہ صبح کے وقت چھوڑ دیتے ہو۔

چنانچہ تم ان حیوانات کے اُون سے گرم کپڑے، پٹو اور کمبل وغیرہ بناتے ہو، ان کھالوں میں تمہارے لئے کئی قسم کے منافع ہیں۔ اوڑھنے کے، بچھانے کے، زینت کے، خیمے بنا کر رہنے سہنے کے ”وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ“ اور ان میں سے تم کھاتے پیتے بھی ہو۔ یعنی ان کے گوشت سے فائدہ اٹھانے کے ”وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ“ اور تمہارے لئے ان جانوروں میں رونق و جمال کا سامان ہے کہ تم ان سے اپنے ٹھاٹ باٹ اور کروفر کی شانیں قائم کرتے ہو۔

سرکاری، قومی اور گھریلو تقریبات میں ان کا جلوس نکالتے ہو، گھوڑوں، ہاتھیوں، اونٹوں اور خچروں پر بیش قیمت زین، قیمتی ہودے اور زریں جھولے کس کر اپنا جاہ و حشم دکھلاتے ہو جو ایک انتہائی زینت کا مظاہرہ ہے۔

وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغِيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ .

اور وہ تمہارے بوجھ بھی ایسے شہر کو لے جاتے ہیں جہاں تم بدون جان کے محنت میں ڈالے ہوئے نہیں پہنچ سکتے تھے۔

حیوانات کو عقل و خطاب سے محروم رکھنے کی حکمت

ان منافع اور حیوانات کے ان خلقی مقاصد پر غور کرو تو ان کے لئے فہم و عقل کی مطلق ضرورت نہ تھی بلکہ عقل ان میں حارج ہوتی، کیوں کہ اگر ان میں عقل ہوتی تو جب انسان اُن پر سوار ہوتا، زین رکھتا یا بوجھ لادتا تو عقلمند جانور کہتا کہ ذرا اٹھہریئے، پہلے یہ ثابت کیجئے کہ آپ کو مجھ پر سواری کرنے یا بوجھ لادنے کا حق ہے بھی یا نہیں؟ اب آپ دلائل بیان کرتے وہ اپنی عقل کے مطابق آپ سے بحث کرتا، تو سواری اور بوجھ تو رہ جاتا، بحث چھڑ جاتی اور اگر کہیں بحث میں جانور غالب آجاتا تو آپ کھڑے منہ تکتے رہ جاتے، بلکہ ممکن ہو جاتا کہ وہی آپ پر سواری کرتا۔

ظاہر ہے کہ یہ بڑی مشکل کی بات ہوتی، ہر حیوان سے کام لیتے وقت یہی مناظرہ بازی کا بازار گرم رہتا، نہ بیل کھیت جوت سکتا، نہ گھوڑے سواری لے جاسکتے، نہ حلال جانوروں کا گوشت کھایا جاسکتا، نہ ان کی کھال، بال اور دانت وغیرہ سے فائدہ اٹھایا جاسکتا۔ سارے کام تجارت وغیرہ کے معطل ہو جاتے اور انسانوں کو ان حیوانوں کے مناظروں سے کبھی بھی فرصت نہ ملتی اور یہ ساری خرابی حیوانوں کو عقل و فہم ملنے سے ہوتی، پھر آپ کی تعلیم گاہوں میں بھی حیوانات علم حاصل کرنے کے لئے جمع ہوتے اور ایک ہی کلاس میں گھوڑے، گدھے، کتے سب جمع رہتے بلکہ جنگلوں سے شیر، بھیڑیئے، ریچھ، گیدڑ بھی جمع ہوتے تو آپ کو علم حاصل کرنا وبالِ جان بن جاتا۔ غرض علمی اور عملی کارخانے سب کے سب درہم برہم ہو جاتے، اس لئے شکر کیجئے کہ اللہ نے انہیں عقل و فہم نہ دیا جن سے آپ کے کام کاج چل رہے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح عقل نعمت ہے اسی طرح بے عقلی بھی نعمت ہے۔ حیوانات کی بے عقلی سے انسان فائدہ اٹھا رہا ہے، حتیٰ کہ جو انسان بے عقل اور بیوقوف ہیں وہ عقلمندوں کے محکوم ہیں، جس سے لیڈروں کی حکمرانی چل رہی ہے۔ بیوقوف نہ ہوتے تو لیڈروں کو غذا نہ ملتی، اگر بے فہم

نہ ہوتے تو لیڈری کی دوکان نہ چل سکتی، پس کہیں عقل نعمت ہے تو کہیں بے عقلی نعمت ہے۔ اسلئے جانوروں میں مادہ عقل نہ ہونا ہی نعمت ہے، جس سے ان سے مختلف قسم کے کام بلا بحث و مجادلہ نکال لئے جاتے ہیں۔ ورنہ اگر ان میں عقل ہوتی تو یہ تمام منافع جو انسان ان سے لیتا ہے پامال ہو جاتے۔ حاصل یہ نکلا کہ جانوروں کی پیدائش سے جو مقاصد متعلق ہیں ان سے عقل کی ضرورت نہ تھی، اس لئے ان کے فرائض کی وجہ سے ان کو بے سمجھ رکھا گیا تا کہ وہ انسان کی اطاعت سے منہ نہ موڑیں اور جب عقل و فہم ان کو نہیں دیا گیا تو ان سے خطاب کرنے کی بھی ضرورت نہ تھی کہ ان کے لئے کوئی شرعی قانون اُتارا جاتا اور وہ مخاطب اور مکلف بنائے جاتے۔ پس ان کے لئے نہ امر ہے نہ نہی، نہ شریعت آئی نہ کوئی تشریحی قانون۔ صرف لاٹھی اور ڈنڈا ہے، جس سے وہ کام پر لگے رہتے ہیں اور روز و شب مشغول و منہمک ہیں۔

ملائکہ سے نوعیتِ خطاب

ملائکہ کو خطاب تو کیا مگر خطابِ تکلفی نہیں کیا، کہ فلاں کام کرو فلاں کام نہ کرو، بلکہ خطابِ تشریفی کیا جو اعزازی و تکریمی ہے، جیسے بادشاہ کسی مقرب سے باتیں کرے تو اس سے اس کی عزت بڑھانی اور مرتبہ بلند کرنا مقصود ہوتا ہے، نہ کہ پابند بنانا۔

پس ملائکہ سے اللہ تعالیٰ نے خطاب کیا، کلام بھی فرمایا، گفتگو بھی کی، مگر اس پر کوئی شریعت نہیں اُتاری، کیوں کہ احکام دو ہی قسم کے ہوتے ہیں یا کرنے کے یا بچنے کے۔ کرنے کے کام خیر کے ہوتے ہیں جن سے خیر کا حصول مقصود ہوتا ہے اور بچنے کے کام شر کے ہوتے ہیں جس سے شر کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے، جیسے بدکاری، دغا بازی، رشوت ستانی، زنا کاری، شراب خوری، چوری، سرزوری، بغاوت، تمرد اور سرکشی وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ ملائکہ میں شر اور برائی کا مادہ ہی نہیں رکھا گیا تو انھیں بچنے کا حکم دینے کی ضرورت ہی نہ تھی، وہ بدی کر نہیں سکتے تو ان میں بدی سے بچنے کا حکم دینا عاجز کو امر کرنا تھا، جو سراسر خلافِ حکمت ہے اور حق تعالیٰ حکیم مطلق ہے وہ خلافِ حکمت بات سے بری اور منزہ ہے، رہی خیر تو وہ ان کا

طبعی تقاضا ہے، جسے وہ بہ تقاضائے طبیعت کرنے پر مجبور ہیں اور ہمہ وقت اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور فرماں برداری میں مصروف رہتے ہیں، عبادت کرتے ہیں اور اپنی طبع پاک ہی سے منشاءِ خداوندی کو بھی پہچانتے ہیں اس لئے ان کو شریعت کی پہچان کرانے کی ضرورت ہی نہیں تھی کہ انھیں امر خیر کرنے کے لئے کسی قانون سے تنبیہ کی جاتی۔

پس جیسے ہمارے حق میں کھانا پینا، سونا جاگنا وغیرہ ایک طبعی بات ہے خواہ کوئی شریعت آئے یا نہ آئے، انسان اس پر مجبور ہے کہ کھائے پئے اس لئے ان امورِ طبعیہ پر آمادہ کرنے کے لئے کسی شریعت کی ضرورت نہ تھی، اگر شریعت نہ بھی ہوتی تب بھی ہم پیاس کے وقت پانی پیتے اور بھوک کے وقت کھانا کھاتے، تو جیسے ہمارے حق میں کھانا پینا طبعی بات ہے اسی طرح تمام امورِ خیر، نیکی، پاکدامنی، صفائے باطن و ظاہر اور سلامتی ملائکہ کے حق میں طبعی بات ہے، شریعت آئے یا نہ آئے وہ اپنے تقاضائے طبع سے ہمیشہ نیکی ہی کریں گے۔ اسی طرح امورِ خیر کے لئے بھی انھیں کسی شرعی تکلیف اور قانونی خطاب کی ضرورت نہ تھی۔

بہر حال ملائکہ کو نہ امر شرعی کی ضرورت نہ نہی شرعی کی، اس لئے ان سے خطابِ تکلفی نہیں کیا گیا، صرف تشریفی اور تکریمی کیا گیا۔

جنات سے نوعیتِ خطاب

پس جانوروں سے تو خطاب ہی نہیں کیا گیا، ملائکہ سے خطاب تو کیا گیا مگر تکلفی خطاب نہیں کیا گیا، رہے جنات تو ان سے خطاب تو کیا گیا اور تکلفی خطاب ہی کیا گیا، مگر خطابِ مستقل نہیں کیا گیا یعنی خود ان پر براہِ راست کوئی شریعت نہیں اُتاری گئی اور نہ براہِ راست ان کی نوع کو کوئی شرعی تکلیف دی گئی، بلکہ انسان کے واسطے سے ان ہی کی شریعت کا مخاطب بنایا گیا اور ان کو دین میں انسانوں کے تابع رکھا گیا، چنانچہ ان میں جو یہودی ہیں وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر ایمان لائے، خود تورات جنات پر نہیں اُتری، جو نصاریٰ ہیں وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متبع ہیں، انجیل خود ان کی نوع پر نہیں اُتری، اور جو مسلمان ہیں وہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تابع فرمان بنائے گئے ہیں، خود

قرآن پاک براہِ راست اُن پر نہیں اُتارا گیا۔

پس جو شریعت انسانوں کے لئے آئی ہے وہی ان کے لئے بھی آئی ہے، مگر بواسطہ انسان انھیں پابندِ شریعت بنایا گیا۔

جنات میں نبوت نہ رکھنے کی وجہ

بالفاظِ دیگر ان میں نبوت نہیں رکھی گئی، وجہ یہ ہے کہ جیسے ملائکہ میں خیر کا غلبہ ہے اور شر کا عدم ہے، جنات میں شر کا غلبہ اور خیر کا عدم ہے اور نبوت کے لئے غلبہ خیر ہی نہیں خیرِ محض کی ضرورت تھی۔ ورنہ بشر کے ہوتے ہوئے بد نہیں یا بد عملی کی وجہ سے شرائع پر عمل اور ان کی تبلیغ دونوں غیر مامون ہوتیں اور صحیح دین مخاطبوں کو نہ پہنچ سکتا۔ اس لئے انھیں تابع انسان بنایا گیا تاکہ اس کی شریعت سے وہ علم و عمل کی خطاؤں سے بچنا سیکھیں۔ اس لئے جو انبیاء انسانوں میں مبعوث ہوئے ان ہی کی اطاعت ان پر لازم کی گئی۔ غرض اللہ تعالیٰ نے جانوروں کو تو خطاب ہی نہیں کیا، ملائکہ کو خطاب کیا مگر غیر تکلفی اور جنات کو خطاب تخلیقی کیا، مگر خطاب بالاستقلال نہیں فرمایا۔

انسان کو مستقلاً خطاب

اور انسانوں کو تکلیفِ شرعی بھی دی اور مستقلاً خطاب بھی فرمایا، یعنی اپنی وحی کے ذریعے خود اُن سے کلام فرمایا۔ ان میں نبی اور رسول بنائے۔ کبھی براہِ راست خود خطاب فرمایا، جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے طور پر اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شبِ معراج میں، اور کبھی بزبانِ مملکی خطاب فرمایا۔ پھر فرشتہ کبھی اپنی مملکت پر رہتا اور انبیاء بشریت سے مملکت کی طرف منتقل ہو کر فرشتہ سے ملتے اور کبھی فرشتہ اپنی صورتِ مملکی کو چھوڑ کر صورتِ انسانی میں آتا اور انبیاء بشری چولے میں اُسے دیکھتے، جس کو قرآن حکیم میں فرمایا گیا:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ

رَسُولًا فَيُوحِي بِأَذْنِهِ مَا يَشَاءُ.

اور کسی بشر کی حالتِ موجودہ میں یہ شان نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے کلام فرمائے مگر تین طریق سے، یا تو الہام سے یا حجاب کے باہر سے یا کسی فرشتے کو بھیج دے کہ وہ خدا کے حکم سے جو خدا کو منظور ہوتا ہے پیغام پہنچا دیتا ہے۔

پہلی صورت فرشتہ کے قلب پر وارد ہونے کی ہے، جس میں وہ اپنی اصلیت پر رہتا ہے، لیکن پیغمبر کو بشری اصلیت سے مملکت کی طرف منتقل ہونا پڑتا ہے، اس لئے یہ صورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نہایت بھاری اور شدید ہوتی تھی۔

دوسری صورت حق تعالیٰ کے براہِ راست کلام فرمانے کی ہے جو پس پردہ رہ کر ہوتی تھی۔ یعنی نگاہیں حق تعالیٰ کو نہیں دیکھتی تھیں صرف کان کلام حق سنتے تھے۔

اور تیسری صورت فرشتہ کا انسانی صورت میں آ کر پیغامِ خداوندی سنانے کی ہے جس میں پیغمبر اپنی بشری اصلیت پر قائم رہتے تھے، فرشتہ کو مملکی چولا چھوڑ کر بشری چولے میں آنا پڑتا تھا۔ یہ تینوں صورتیں وحیِ الہی کی تھیں۔

علم اور وحیِ الہی کے لئے انسان کا انتخاب

حاصل یہ ہے کہ وحیِ الہی اور نبوت و شریعت کی دولت سے مخلوق میں بجز انسان کے اور کسی کا انتخاب عمل میں نہیں آیا۔ اور ظاہر بات ہے کہ وحیِ علم کے اتارنے ہی کو کہتے ہیں، وحی کے ذریعہ علم ہی تو رسول کو دیا جاتا ہے۔ اس لئے دوسرے لفظوں میں علمِ الہی کی نعمت مستقلاً انسان ہی کو دی گئی ہے جس کو اس کی بنیادی خصوصیت اور امتیازی نشان سمجھنا چاہئے۔ کیوں کہ خصوصیت کے معنی یہی ہیں کہ اس کے سوا کسی دوسرے میں نہ پائی جائے، اس لئے دوسرے لفظوں میں انسانیت کی خصوصیتِ علم وحی نکل آتی ہے اور سب جانتے ہیں کہ اگر کسی چیز کی خصوصیت اس میں سے نکال دی جائے تو وہ چیز باقی نہیں رہ سکتی۔

اس لئے نتیجہ یہ نکلا کہ اگر انسان کو علم وحی حاصل نہ ہو تو وہ انسان انسان نہ رہے گا کہ انسانیت کی خصوصیت اس میں نہ آئی یا نہ رہی، گو اس کی صورت انسانوں جیسی ہو۔ سو ظاہر ہے کہ انسان نام انسانی صورت کا نہیں بلکہ انسانی جوہر کا ہے۔ اور انسانیت کا جوہر یہ علم وحی ہے، اس لئے جو انسان علم

وحی کا حامل نہیں وہ دلائلِ بالا کی رُو سے انسان نہیں صرف صورتِ انسان ہے اور محض صورت کی جس میں حقیقت نہ ہو، کوئی قدر و قیمت نہیں۔ اگر ہم گھوڑے کا مجسمہ بالکل اصلی گھوڑے جیسا بنالیں کہ دیکھنے میں اصل و نقل میں ذرہ بھر فرق معلوم نہ ہو، تو کیا اُسے گھوڑا کہیں گے؟ اور کیا وہ گھوڑے کی طرح سواری دے سکے گا؟ اور کیا اس کی قیمت بھی ہزار، پانچ سو روپیہ اٹھ جائے گی؟ کبھی نہیں، کیوں کہ وہ گھوڑا نہیں، گھوڑے کی محض تصویر ہے۔

اسی طرح اگر انسان کا اصلی مجسمہ سامنے ہو مگر اس میں انسانی جوہر اور انسانی خصوصیت (علم) نہ ہو تو وہ صورتِ انسان ہے، خصوصیتِ انسان نہیں اور قدر و قیمت انسان کی ہوتی ہے صورتِ انسان کی نہیں۔ ورنہ عمدہ سے عمدہ انسانی صورتیں پلاسٹک کی بنی ہوئی چند پیسوں میں دستیاب ہو سکتی ہیں۔ چاہئے کہ انسانوں سے قطع نظر کر کے ان پلاسٹک کے انسانوں سے انسانوں کے کام لینے لگیں اور اصل انسان کے پیچھے نہ پڑیں، مگر ایسا نہیں ہو سکتا، جس سے واضح ہے کہ دنیا میں قدر و قیمت انسان کی ہے، تصویرِ انسان کی نہیں، اور آدمی حقیقتِ آدمیت کو کہتے ہیں، محض صورتِ آدمیت کو نہیں۔

گر بصورتِ آدمی انسان بودے	احمد و بوجہل ہم یکساں بودے
اینکہ می بنی خلافِ آدم اند	نیستند آدم خلافِ آدم اند
از بروں چو گور کافر پر خلل	و اندروں قہر خدائے عزّ و جل

انسان کا ممتاز علم

یہاں ایک نکتہ فراموش نہ کرنا چاہئے اور وہ یہ کہ انسان کی خصوصیت مطلق علم نہیں یعنی ہر قسم کے علم کو انسانی خصوصیت نہیں کہا جائے گا، کیوں کہ مطلق علم یعنی علم کی کوئی نہ کوئی نوع تو قریب قریب ہر مخلوق کو حاصل ہے حتیٰ کہ جانور بھی علم سے خالی نہیں، اس لئے مطلق علم انسانی خصوصیت نہیں کہلائی جاسکتی اور نہ مطلق علم سے انسان کی فضیلت و شرافت اور مخلوقات میں افضلیت نمایاں ہو سکتی ہے، جب تک کہ اسے کوئی ایسا علم حاصل نہ ہو جو اس کے سوا کسی کو حاصل نہ ہو۔

آج کی دنیا میں علم کی رائج شدہ جتنی بھی قسمیں ہیں ان میں سے کوئی بھی انسان کی خصوصیت

نہیں۔ جانوروں کو بھی ان سے حصہ ملا ہوا ہے، اس لئے بھی انسان اپنی افضلیت اور مخلوقات میں اپنی برتری ان غیر مخصوص علوم سے نہیں جتا سکتا۔ آج اگر انسان دعویٰ کرے کہ میں اسلئے افضل المخلوقات ہوں کہ میں انجینئری کا علم جانتا ہوں اور اعلیٰ سے اعلیٰ ڈیزائنوں کی کوٹھیاں اور بلڈنگیں تیار کر سکتا ہوں، تو یہ دعویٰ قابلِ سماع نہ ہوگا، کیوں کہ انجینئری کے علم سے جانور بھی خالی نہیں ہیں، وہ بھی دعویٰ کر سکیں گے کہ ہم بھی انجینئر ہیں اور اپنے مناسب حال راحت دہ مکانات بناتے ہیں۔ بیا (جو ایک چھوٹی سی چڑیا ہے) اپنے لئے عجیب و غریب قسم کا گھونسلا بناتا ہے، جس میں کئی کمرے ہوتے ہیں۔ ماں باپ کا الگ اور بچوں کا الگ حتیٰ کہ اس میں بچوں کے لئے جھولا بھی ہوتا ہے، جس میں بچے جھولتے ہیں۔ گویا مختلف قسم کے روم ہوتے ہیں۔ یہ گھونسلا درخت میں لٹکا ہوا ہوتا ہے، لیکن مضبوط اتنا کہ آندھی آئے طوفان آئے، مگر اس مکان پر کوئی زد نہیں پڑتی۔ کیا یہ اعلیٰ ترین صنعت نہیں ہے؟ اور یہ چڑیا کیوں یہ دعویٰ نہیں کر سکتی کہ میں بھی انجینئر ہوں؟ ضرور کر سکتی ہے، تو پھر انجینئری انسان کے حق میں مخصوص کہاں رہی جو اس کی افضلیت اس چڑیا پر ثابت ہو۔

شہد کی مکھی اپنا چھتہ بناتی ہے، اس کے ہشت پہلو سوراخ اس قدر مساوی ہوتے ہیں کہ آپ پرکار سے بھی اتنے صحیح خانے نہیں بنا سکتے۔ پھر اس میں بچوں کے رہنے اور پلنے کے خانے الگ اور شہد کے الگ ہوتے ہیں جو نہ بارش میں خراب ہوتا ہے نہ طوفان میں اپنی جگہ سے ہلتا ہے۔ کیا یہ انجینئری اور کاریگری نہیں ہے؟ اگر ہے اور بلاشبہ ہے تو آپ کو کب حق پہنچتا ہے کہ آپ انجینئری کا فن اپنی نوع کے ساتھ مخصوص بتلا کر اس مکھی پر اپنی فضیلت و برتری ثابت کر سکیں؟ سانپ اپنی بجی مٹی سے بناتا ہے جو اوپر سے برجیوں دار گنبد کی مانند ہوتی ہے اور اس کے اندر نہایت صاف ستھری نالیاں پیچ در پیچ بنی ہوئی جن میں سانپ اور ان کے بچے ریگتے رہتے ہیں، کیا اسے انجینئری اور صنعت کاری نہیں کہیں گے؟ رہا یہ کہ آپ کہیں کہ ہم عمارتیں بڑی عالی شان بناتے ہیں جن کی خوشنمائی اور نفاست ان گھونسلوں اور بھٹوں سے کہیں زیادہ اونچی اور اعلیٰ ہوتی ہے۔ اس لئے ہم اور یہ جانور انجینئری میں برابر کیسے ہو سکتے ہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ مکان کا عمدہ ہونا مکین کی ضرورت اور راحت کے لحاظ سے ہوتا ہے، جانور اپنی ضرورت کی رعایت کرتا ہے، آپ اپنی ضروریات کی، اگر

جانور آپ کی کوٹھی کو لپچائی نظروں سے دیکھتا تو آپ اپنی برتری کا دعویٰ کر سکتے تھے، لیکن جیسے آپ اس کے مکان سے نفرت کا اظہار کرتے ہیں وہ بھی آپ کے مکان سے نفرت کا اظہار کرتا ہے۔ اگر آپ سانپ یا بیٹیا یا شہد کی مکھی کو اپنی کوٹھی میں آباد کرنا چاہیں وہ کبھی بھی آمادہ نہ ہوگا، بلکہ اپنا ہی مکان بنا کر رہے گا۔ اس سے واضح ہے کہ مکان کی صنعت میں دونوں برابر ہیں اور اپنے اپنے رنگ کے ماہر ہیں۔ اس لئے انجینئری کے بارے میں آپ کو دعوائے فضیلت کا کوئی حق نہیں۔

اسی طرح مثلاً علم طب ایک تجرباتی علم ہے۔ یہ علم جس طرح انسان کو حاصل ہے اسی طرح حیوانوں میں بھی یہ علم اپنی اپنی بساط کی قدر پایا جاتا ہے۔ آپ یہ دعویٰ کریں کہ صرف ہم طبیب ہیں اور ہمیں ہی اس علم کا شرف حاصل ہے۔ لہذا ہم ہی اس فن کی رو سے اشرف المخلوقات ہیں، غلط ہے۔ جانور بھی دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہمیں بھی علم طب میں مہارت ہے۔ فرق اگر ہوگا تو صرف یہ کہ آپ پر زیادہ بیماریاں آتی ہیں تو آپ دواؤں کی زیادہ اقسام جانتے اور استعمال کر سکتے ہیں۔ جانوروں کو بیماریاں کم لاحق ہوتی ہیں اس لئے وہ دوائیں بھی کم جانتے ہیں، لیکن اس کمی بیشی کے فرق سے علم طب صرف آپ کی خصوصیت قرار نہیں پاسکتا۔

ایک چشم دید مثال

تقسیم سے قبل مجھے ایک ہندو ریاست اندر گڑھ میں بارہا جانے کا اتفاق ہوا۔ وہاں میرے بعض اعزہ اونچے عہدوں پر فائز تھے۔ اس ریاست میں بندروں کے مارنے کی ممانعت تھی، اس لئے بندروں کی تعداد ہزاروں کی حد تک تھی۔ بندر کی جبلت میں شرارت اور چالاکی بلکہ ایذا رسانی داخل ہے، اس لئے وہ کافی نقصان کرتے تھے۔ کبھی برتن اٹھا کر بھاگ جاتے کبھی کپڑا اٹھالے جاتے۔

اس لئے ایک بار ہم نے سوچا کہ کوئی تدبیر کرنی چاہئے۔ اس لئے ہم نے ایک روپیہ کا سنکھیا خریدا اور اسے آٹے میں ملایا اور روٹیاں پکوا کر چھت پر پھیلا دیں تاکہ وہ کھائیں اور مرتے جائیں۔ اس لئے ہم روٹیاں چھت پر ڈال کر خود ایک گوشے میں بیٹھ کر منتظر رہے کہ اب بندر آ کر ان روٹیوں کو کھائیں گے اور مریں گے۔

کچھ بندر آئے مگر ان روٹیوں سے دور کھڑے ہو کر دیکھنے لگے کہ یہ کیا نیا حادثہ پیش آیا کہ روٹیاں بکھری ہوئی پڑی ہیں۔ یقیناً اس میں کچھ بات ہے، ورنہ روٹیاں یوں نہیں بکھیری جاسکتیں۔ اس لئے روٹی کو غور سے دیکھا پھر سونگھا، بالآخر انھوں نے روٹی کو ہاتھ نہیں لگایا اور چلے گئے۔ ہم سمجھے کہ تدبیر فیل ہو گئی لیکن بندروں کا یہ چالاک قافلہ جا کر پھر اپنے ساتھ اور بندروں کو لایا اور چودہ پندرہ موٹے موٹے بندر ان کے ہمراہ آئے اور روٹیوں کے ارد گرد گھیرا ڈال کر بیٹھ گئے، کچھ دیر بعد ایک آگے بڑھا اور اُس نے روٹیوں کو سونگھا، پھر دوسرا آگے بڑھا اور اُس نے ایک روٹی توڑی اور اُس کے ٹکڑوں کو سونگھا اور روٹیاں چھوڑ کر سب بھاگ گئے۔

اب ہمیں یقین ہو گیا کہ یہ سب کچھ سمجھ گئے ہیں اور ہماری ساری تدبیر ناکام ہو گئی، مگر تھوڑی ہی دیر میں تقریباً ستر بندروں کا ایک قافلہ آیا اور ان میں سے ہر ایک کے ہاتھ میں ایک ایک ٹہنی تھی جن میں ہرے ہرے پتے تھے، انھوں نے آ کر پہلے روٹیوں کو توڑا، ان کے ٹکڑے کیے، گویا پوری جماعت میں یہ اصول پیش نظر تھا کہ۔

نیم نانے گر خورِ دمرِ خدا بدلِ دروایشاں کند نیمے دگر

بندر بانٹ تو مشہور ہے، آخر کار انھوں نے وہ ٹکڑے باہم بانٹ لئے اور ہر ایک نے ایک ایک ٹکڑا کھا کر اوپر سے وہ پتے چبا لئے جو ہر ایک اپنی ٹہنی ساتھ لایا تھا۔ اور دندناتے ہوئے چلے گئے اور ہم دیکھتے رہ گئے۔ اپنا آٹا بھی گیا، کپڑا تو پہلے ہی جاچکا تھا۔ اور اوپر سے وقت بھی ضائع ہوا۔

اندازہ یہ ہوا کہ یہ پتے جو وہ ساتھ لائے تھے ہر کا تریاق تھے، جو ان بندروں کو معلوم تھا۔ اب بھی اگر آپ یہ دعویٰ کریں کہ طبیب صرف ہم ہی ہیں جو جڑی بوٹیوں کی خاصیتیں جانتے ہیں تو یہ دعویٰ غلط ہوگا، کیوں کہ یہ بندر بھی دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہم بھی طبیب ہیں جو ہر خوردہ کا علاج کر سکتے ہیں۔ اور جب یہ واضح ہو گیا کہ جانوروں میں بھی اطباء اور معالج موجود ہیں اور وہ بھی حسبِ ضرورت دوا استعمال کر کے دکھ درد کا دفعیہ کر سکتے ہیں بلکہ پیش بندی کر کے بیماری کو پہلے ہی سے روک دیتے ہیں، تو فنِ طب میں ان کا دخل معلوم ہوا۔ پھر آپ کو خواہ مخواہ ہی دعویٰ ہے کہ صرف ہم ہی اطباء ہیں اور فنِ طب کی وجہ سے جانوروں پر فوقیت رکھتے ہیں۔ آپ اور بندر نفسِ فن میں برابر

ہو گئے، گو کچھ خصوصیات کا فرق ہی سہی۔

فنِ سیاست بھی حیوانات میں پایا جاتا ہے

پھر اگر آپ یہ کہیں کہ طب نہ سہی فنِ سیاست سہی، ہم سیاست جانتے ہیں اور اپنی ملت کا نظم کر سکتے ہیں اور سیاسی نظام قائم کر کے قوم کی منظم خدمت کر سکتے ہیں، اس لئے ہم اس بارے میں جانوروں پر فضیلت رکھتے ہیں، تو میرے خیال میں یہ دعویٰ بھی غلط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ فنِ سیاست بھی انسانی خاصہ نہیں، بلکہ حیوانات میں بھی پایا جاتا ہے۔ شہد کی مکھی بھی ملت کی سیاسی اور انتظامی تنظیم کر سکتی ہے۔ شہد کی مکھیاں جب شہد کا چھتہ بناتی ہیں اور بے نظیر انداز میں اس میں ہشت پہلو سوراخ اور خانے بنا کر گویا اپنا یہ قلعہ تیار کر لیتی ہیں تو اس کے نظام کی تشکیل اس طرح ہوتی ہے کہ پہلے تو وہ اپنا امیر منتخب کرتی ہیں، جس کا نام عربی زبان میں یعسوب ہوتا ہے۔ یہ امیر اس چھتہ پر ہر وقت منڈلاتا رہتا ہے۔ ساری مکھیاں اس امیر کی اطاعت کرتی ہیں۔

اندرونِ قلعہ کی انتظامی تقسیم یہ ہوتی ہے کہ اس چھتہ کے ایک حصہ میں تو شہد بھرا جاتا ہے اور ایک حصہ میں ان کے بچے ان خانوں میں پلتے ہیں، ایک حصہ میں بڑی مکھیاں رہتی ہیں اور امیر ان سب کی نگرانی کرتا ہے، حتیٰ کہ اگر کسی مکھی سے قوم کے خلاف کوئی غداری ہو جائے تو وہ اس مکھی کی گردن قلم کر دیتا ہے۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ چھتے کے نیچے ہر طرف کچھ مکھیاں سرکٹی ہوئی اور ٹوٹی ہوئی پڑی رہتی ہیں، کسی کا سر کٹا ہوا اور کسی کی کمر ٹوٹی ہوئی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اگر کوئی مکھی کسی زہریلے پتے پر بیٹھ کر اس کا زہریلا مادہ چوس کر آتی ہے، جس سے بنے ہوئے شہد میں یقیناً سمیت کا سرایت کر جانا یقینی ہوتا ہے، تو وہ یعسوب اسے فوراً محسوس کرتا ہے کہ زہریلا مادہ لے کر آئی ہے اور اس مکھی کی گردن توڑ کر اُسے فوراً مار گراتا ہے کہ وہ اس چھتے کے اندر نہ گھسنے پائے تاکہ اُس کے زہریلے مادے سے قوم کے دوسرے افراد کی جانیں ضائع نہ ہوں۔

گویا وہ سمجھتا ہے کہ ایک کی جان لے کر اگر پوری قوم کو بچا لیا جائے تو کوئی جرم نہیں، یعنی اس کی سیاست اُسے یہ اصول سمجھاتی ہے کہ ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَّآ اُولٰٓئِیَ الْاَلْبَابِ“ یعنی

ایک موت سے اگر پوری قوم کی حیات بچ جائے تو اس موت میں کوئی مضائقہ نہیں۔“

اس قتلِ نفس پر مکھیوں کی اطاعت کا یہ عالم ہے کہ نہ کوئی ایچی ٹیشن ہوتا ہے نہ امیر کے خلاف مظاہرے ہوتے ہیں، چپ چاپ خوش دلی سے امیر کے اس فعلِ قتل پر گردن جھکا دی جاتی ہے اور کسی کو یہ خلجان نہیں گذرتا کہ یہ کیوں ہوا؟ بلکہ تمام قوم سرِ اطاعت جھکا کر مان لیتی ہے۔ تو اولاً امیر کا انتخاب، پھر اس کے سامنے سمع و اطاعت، پھر قوم کی انتظامی تشکیل اور نظم کے تحت مکانات کی تقسیم، پھر بے راہ روی پر مجرم کا قتل، اگر سیاست نہیں ہے تو اور کیا ہے؟

ضلع بجنور کے ایک قصبہ نجیب آباد میں شہد بکثرت ہوتا ہے اور وہاں پر شہد کی مکھیوں کو پالنے کا خاص انتظام ہوتا ہے۔ وہاں کا ہم نے ایک محاورہ سنا کہ فلاں نے اپنی بیٹی کو تین مکھیاں جہیز میں دیں، فلاں نے چار مکھیاں جہیز میں بیٹی کو دیں۔ ہمیں تعجب ہوا کہ جہیز میں پلنگ، پیڑھیاں، میز، کرسیاں، زیور، کپڑا وغیرہ تو دنیا بھر میں دیا جاتا ہے، یہ مکھیاں جہیز میں دینے کے آخر کیا معنی ہیں؟ تحقیق سے معلوم ہوا کہ جب وہ لوگ شہد کی مکھیاں پالتے ہیں اور کسی خاص جگہ شہد کا چھتہ لگوانا چاہتے ہیں تو اس امیر مکھی کو یعنی یعسوب کو پکڑ کر اس جگہ بٹھلا دیتے ہیں تو ساری مکھیاں وہیں جمع ہو جاتی ہیں۔ چھتہ بناتی ہیں اور وہاں شہد تیار ہو جاتا ہے۔ اس گر کو سامنے رکھ کر وہاں کے یہ شہد کے کاروباری دو۔ چار امیر مکھیاں پکڑ کر اور ڈبیہ میں بند کر کے بیٹی کو جہیز میں دے دیتے ہیں، وہ لڑکیاں ترکیب جانتی ہیں اور مناسب مقام پر ان مکھیوں کو بٹھلا دیتی ہیں، تو وہیں شہد کے چھتے لگ جاتے ہیں اور کئی کئی دھڑی شہد ہوتا ہے، تو چار مکھیاں جہیز میں دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ چار دھڑی شہد جہیز میں دے دیا گیا، اس سے شہد کی مکھیوں کی اطاعت شعاری اور نظم پسندی معلوم ہوئی جس کی نظیر انسان میں بھی نہیں ہے۔

سو اس نظم پسندی اور تنظیمِ ملت کی اعلیٰ ترین سیاست کے ہوتے ہوئے آپ کو خواہ مخواہ ہی دعویٰ ہو گیا ہے کہ انسان ہی صرف سیاست داں ہیں، یہ مکھیاں بھی دعویٰ کر سکتی ہیں کہ ہم بھی سیاست داں ہیں، تو اگر آپ بھی کسی امیر کے تحت رہ کر تقسیمِ عمل کر لیں کہ کوئی غذا مہیا کرے، کوئی تعلیم کا کام کرے، کوئی فوج میں بھرتی ہو کر ملک کی حفاظت کرے، تو ہر کام بلاشبہ عمدہ ہے، ضروری بھی ہے، مگر محض انسان کی خصوصیت نہیں۔ مکھیاں بھی کر سکتی ہیں۔ اس لئے یہ تنظیم کوئی وجہِ فضیلت نہیں کہ انسان اپنے

کو حیوانات سے برتر سمجھے۔

بطخوں میں سیاست و تنظیم

بطخوں میں بھی سیاست پائی جاتی ہے، جب بطخیں سوتی ہیں تو اُن کا امیر اُن کی نگہبانی اور پاسبانی کرتا ہے، وہ ایک ٹانگ پر ساری رات جھیل میں کھڑا رہتا ہے۔ جب کوئی خطرہ پیش آتا ہے تو وہ آواز لگاتا ہے اور ساری قوم کو خطرے سے آگاہ کرتا ہے۔ ساری بطخیں بیدار ہو جاتی ہیں اور پرتول لیتی ہیں اور دوسری آواز میں اُٹھ کر پرواز میں آ جاتی ہیں اور وہ بھی ایک قاعدے یعنی مثلث طریقے سے اُڑتی ہیں۔ امیر آگے آگے اور بطخیں دو لائن میں پیچھے پیچھے اُڑتی ہیں۔ جدھر امیر جاتا ہے اُدھر تمام بطخوں کا یہ قافلہ جاتا ہے، کسی کو امیر پر اعتراض نہیں ہوتا کہ وہ اس سمت میں کیوں جا رہا ہے؟ پھر جہاں امیر بیٹھتا ہے تمام بطخیں وہیں اتر پڑتی ہیں۔ یہ سیاست نہیں تو اور کیا ہے؟ اور اس سے بہتر سیاست اور تنظیم کیا ہو سکتی ہے؟ اپنی رعایا اور ماتحت قوم کو ہر خطرے سے آگاہ کرنا اور بچانا، خود بیدار رہنا، ان کو چوکنا کرنا کیا اعلیٰ ترین ترقی یافتہ سیاست نہیں۔

اس لئے سیاسی تدابیر اور جوڑ توڑ انسان کے ساتھ مخصوص نہیں، اصولِ سیاست میں حیوانات بھی اس کی برابری کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ مکھیاں کہیں گی کہ ہم بھی سیاست داں ہیں، بطخیں کہیں گی کہ ہم بھی سیاست داں ہیں، زیادہ سے زیادہ آپ کی سیاست شاخ در شاخ ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ملت میں جرائم زیادہ ہیں اس لئے روک تھام کی تدابیر بھی زیادہ ہیں، مکھیوں اور بطخوں کی فضیلت ہی آپ پر ثابت ہوگی نہ کہ کمتری اور اصل سیاست میں برابری ثابت ہوگی، تو یہ دعویٰ بھی آپ کا غلط ہے کہ ہم چوں کہ فنِ سیاست سے واقف ہیں، اس لئے افضل الحیوانات ہیں۔

مکڑی کی صنعت کاری

اگر آپ کہیں کہ ہم کپڑا بننے کا فن جانتے ہیں لہذا ہم سب جانوروں میں افضل ہیں تو مکڑی آکر یہ کہے گی کہ یہ کام تو میں بھی جانتی ہوں۔ دیکھئے مکڑی سفید رنگ کا خیمہ تانتی ہے، جس کی طنابیں

چاروں طرف کھنچی رہتی ہیں، وہ اتنا صاف باریک اور ملائم ہوتا ہے کہ مانچسٹر کی لمبل بھی اتنی صاف اور باریک نہیں ہوتی اور اتنا مضبوط جس کو آندھی اور ہوا کے سخت جھونکے اور بڑی سے بڑی بارش بھی نہیں ہلا سکتی۔ اس کی طنابیں اپنی جگہ سے ذرا بھی نہیں سرکتیں۔ آپ تو سوت سے کپڑا بناتے ہیں وہ خدا جانے کس مادہ سے اپنا گھر بناتی ہے۔ آپ کا کپڑا پھٹ جائے گا مگر اس کا بنایا ہوا خیمہ کا یہ کپڑا اور خیمہ نہیں پھٹے گا، آپ کا بنایا ہوا کپڑا میلا ہو جائے گا جسے آپ پانی سے دھوئیں گے، صابن سے صاف کریں گے، مگر مکڑی کے اس خیمہ کے کپڑے کو صاف کرنے اور دھونے کی ضرورت ہی نہیں۔

آپ کہیں گے کہ ہم اپنی غذا کے لئے پرندے پھانسنے کے لئے جال بناتے ہیں، مچھلیاں پکڑنے کے لئے جال بنتے ہیں تو ہماری تدبیر کو کون پہنچ سکتا ہے کہ ہم غیر نوع کو قابو میں لانے کے لئے سوت کے تاگوں سے کام لے لیتے ہیں، تو بھی مکڑی آگے بڑھ کر کہے گی کہ میں اس سے بہتر جال تن سکتی ہوں۔ وہ جالاتا ننتی ہے تو اس میں مکھیاں پھنس جاتی ہیں، چلاتی ہیں، مگر اس جال سے نہیں نکل سکتیں، تو کیا یہ غیر نوع کا قابو میں لانا نہیں؟ اور پھر اتنا باریک تار بناتی ہیں کہ آپ کا سوت اتنا باریک نہیں ہوتا۔

غرض آپ فنونِ طبیعہ میں سے کون سے فن کو اپنی خصوصیت کہہ سکیں گے ضروریاتِ زندگی کا کوئی ایسا فن نہیں، جو حیوانات میں نہ ہو، ہم جس قدر بھی ضروریاتِ زندگی سے متعلق علم رکھتے ہیں، حیوانات بھی اپنی ضروریاتِ زندگی سے متعلق سمجھ بوجھ اور صنعت کاری کا علم رکھتے ہیں۔

حتیٰ کہ اگر آپ سائنس کی مدد سے پچاس ہزار فٹ کی بلندی پر پرواز کر سکتے ہیں تو ایک کوّا اور کرگس بھی اپنی اندرونی سائنس کی قوت سے اپنے پروں سے اتنی ہی بلندی پر پرواز کرتا ہے۔ آپ پیتل، تانبے اور دیگر معدنیات کے بنائے ہوئے مصنوعی پروں یعنی ہوائی جہازوں کے ذریعے اڑتے ہیں اور چیل، کوئے وغیرہ پرندے اپنے بنے بنائے پروں اور خلقی طاقت سے اڑتے ہیں۔ آپ ان مصنوعی پروں میں معدنیات کے محتاج ہیں اور ہوائی جہاز بنانے میں خون پسینہ ایک کرتے ہیں تب کہیں اڑتے ہیں اور یہ پرندے خود ہوائی جہاز ہیں۔

غرض آپ اگر اڑ گئے تو پرندے بھی اڑتے ہیں۔ یعنی پرواز کا جو فعل آپ نے کیا وہی پرندوں

نے بھی کیا۔ آپ نے کپڑا بن کر تن پوشی کی ہے اور بدن کو کپڑوں سے چھپایا، تو ہر پرند چرند بھی اپنی کھال اپنے پروں سے اپنے تن بدن کو چھپاتا ہے۔ آپ کا لباس مصنوعی ہے، اس کا قدرتی ہے۔ آپ رہنے کے لئے مکان بناتے ہیں، جانور بھی اپنا بھٹ اور گھونسل بناتے ہیں۔ آپ اپنا رزق تلاش کرنے جنگل میں جاتے ہیں، وہ بھی اپنی غذا تلاش کرنے کھیتوں اور جنگلوں میں گھومتے ہیں اور شام کو پیٹ بھر کر اپنے گھروں کو لوٹتے ہیں۔ آپ پلاؤ زردہ کھاتے ہیں، وہ گھاس دانہ کھاتے ہیں۔ آپ گوشت پکا کر کھاتے ہیں، وہ اس مصیبت سے بری ہیں، کچا ہی کھا لیتے ہیں، آپ اگر ان کے گھاس دانہ سے نفرت کرتے ہیں، تو وہ آپ کے زردہ پلاؤ سے نفرت کرتے ہیں۔

طبعی علوم انسان کے لئے وجہ امتیاز نہیں ہیں

غرض کوئی طبعی فن ایسا نہیں ہے جن میں وہ آپ کی ہمسری کا دعویٰ نہ کر سکیں۔ آپ سیاست کے مدعی ہوں گے، تو شہد کی مکھی اور بطخ سامنے آ کر اس دعوائے خصوصیت کو باطل کر دے گی، آپ کپڑا بننے اور جال بنانے کا فن کا دعویٰ کریں گے تو مکڑی سامنے آ کر بولے گی کہ یہ کام میں بھی کر سکتی ہوں۔ آپ فنِ طب کی مہارت کا دعویٰ کریں گے تو بندر اُچھل کر کہے گا کہ جڑی بوٹیوں کی خاصیتیں کچھ میں بھی جانتا ہوں اور میں زہر کا تریاق جانے ہوئے ہوں۔ آپ فنِ پرواز کے مدعی ہوں گے تو پرندے سامنے آ کر کہیں گے کہ ہم فنِ پرواز میں تم سے زیادہ ماہر ہیں۔ آپ انجینئری اور فنِ خانہ سازی کے مدعی ہوں گے تو چرند پرند اور درندے آپ کے مقابلہ میں آ کر کہیں گے کہ یہ کام ہم سب جانتے ہیں۔ رہنے سہنے، لباس پہننے، علاج کرنے، مکان بنانے اور تنظیم و سیاست کاری کرنے میں شریک ہیں تو ان فنون کی وجہ سے تو انسان ان جانوروں سے افضل نہیں ہو سکتا۔

انسان کا امتیاز

افضلیت کسی خصوصیت کی بناء پر ہوتی ہے، جو اس میں ہو اور دوسروں میں نہ ہو، تو حقیقت یہ ہے کہ وہ علم جو صرف انسانوں میں ہے اور اس کے سوا اور کسی میں نہیں وہ علمِ شرائع اور علمِ احکام

خداوندی ہے، جس سے اللہ کی معرفت ہوتی ہے اور انسان اس علم کے ذریعہ سعادت کے درجات طے کرتا ہے اور عنایتِ خداوندی کا مستحق ٹھہرتا ہے۔ یہ علم کسی بھی غیر انسان میں نہیں پایا جاتا، نہ ملائکہ میں یہ علم موجود ہے، نہ جنات اس علم سے آراستہ ہیں، نہ حیوانات واقف ہیں اور جمادات و نباتات تو کیا واقف ہوتے؟ یہ علم خصوصیت ہے انسان کی، علمِ شرائع ہی صرف انسان کی وہ خصوصیت ہے جس نے اُسے سب مخلوقات پر فوقیت و فضیلت دی۔

علمِ شریعت کی حقیقت

جس کی یہ وجہ ہے کہ یہ علم بغیر پیغمبری کے نہیں آسکتا، کیوں کہ یہ علم اللہ کی مرضیات و نافرمانیوں کے جاننے کا علم ہے اور کسی کی مرضی بلا اس کے بتلائے ہرگز معلوم نہیں ہو سکتی۔ اور اللہ ہر کس و ناکس کو اپنے اندر کی بات نہیں بتلاتا۔ سو اس کے لئے اس نے نوعِ انسانی کو مخصوص فرمایا اور اس میں بھی برگزیدہ تر طبقہ انبیاء علیہم السلام کا تھا، تو اُس نے انہیں اپنی مرضیات و نافرمانیوں سے آگاہ کیا اور بتلایا کہ میں فلاں چیز سے خوش ہوتا ہوں اُسے کرو اور فلاں چیز سے ناخوش ہوتا ہوں اُسے نہ کرو، یعنی امر و نہی کیا۔

پس امر و نہی کے قانون کو شریعت کہتے ہیں، اس شریعت کے علم کیلئے نبوت رکھی اور یہ نبوت نوعِ بشری کے ساتھ مخصوص رکھی اور نبوت کے علوم صرف انسان کو دیئے۔

دیگر مخلوقات پر انسان کی برتری

یعنی چار ذی شعور مخلوق ملائکہ، جنات، حیوانات، انسان میں سے یہ علم صرف انسان کو بخشا، باقی تین اقسام ملائکہ، جنات اور حیوانات کو یہ علم نصیب نہیں ہوا۔ یا کسی قدر ہوا تو انسان کے طفیل اور اس کے واسطے سے ہوا۔ سو اس میں اصل انسان ہی رہا۔ جس میں کوئی مخلوق اس کی ہمسری تو بجائے خود ہے شرکت کا دعویٰ بھی نہیں کر سکتی۔

اس سے واضح ہوا کہ علومِ طبعیہ، علومِ وہمیہ، علومِ خیالیہ، علومِ عقلیہ وغیرہ انسان کی خصوصیت

نہیں یہ اور انواع کو بھی میسر ہیں، کیوں کہ یہ تمام علوم اپنے اندرونی قویٰ سے اُبھرتے ہیں اور دو قومی جانداروں میں کم و بیش سب میں رکھے گئے ہیں۔ عقل ہو یا خیال، وہم ہو یا طبیعت، ہر ایک چیز میں ہے، اس لئے ان کے ذریعے جو تصور بھی جاندار کو بندھے گا اس سے خود اس کے نفس کی مرضی نامرضی اور خواہش و طلب کھلے گی۔ خدا کی مرضی نامرضی اور خدا کے مطلوبہ کاموں سے اس کا کوئی تعلق نہیں، کیوں کہ خدا کی پسند ناپسند اس کے اندر سے آئے ہوئے علم سے سمجھ میں آسکتی ہے اور وہی وحی کا علم ہے، جو نبوت و رسالت کے ذریعے آتا ہے اور یہ صرف انسان کو دیا گیا ہے۔

اس سے نمایاں ہو گیا کہ انسان کی خصوصیت علومِ نبوت اور علومِ رسالت ہیں جو انسان کے سوا کسی کو میسر نہیں۔ اس لئے انسان اگر ساری مخلوقات پر برتری اور فضیلت کا دعویٰ کر سکتا ہے تو وہ علومِ شرعیہ کے ذریعہ کر سکتا ہے، نہ کہ علومِ طبعیہ و عقلیہ و وہمیہ کے ذریعہ، کہ یہ علوم انسان کے سوا اوروں کو بھی میسر ہیں۔

دوسرے لفظوں میں نہ صرف یہی کہ اس علم سے انسان کی برتری اور فضیلت ہی ثابت ہوتی ہے بلکہ اس کی انسانیت کا مدار بھی اس علم پر ہے کیوں کہ جب یہ علم ہی انسان کی خصوصیت ٹھہرا کہ یہ علم نہ ہو تو انسان اور حیوان میں کوئی فرق نہیں، تو اس کا حاصل یہ نکلا کہ انسان اس وقت تک انسان نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اس علم سے بہرہ ور نہ ہو، کیوں کہ جس چیز کی خصوصیت ختم ہو جائے جس سے وہ چیز، وہ چیز تھی تو پھر وہ شے وہ شے ہی نہیں رہتی۔ اگر آپ میں یہ خصوصیت باقی نہ رہے تو آپ آپ نہیں رہے، اگر خصوصیتِ انسان، انسان میں ہو تو انسان انسان کہلائے گا، ورنہ انسان اور حیوان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ مکان بنانے، کھانے پینے، علاج معالجہ کرنے میں انسان کے برابر ہیں۔ پس جب انسان کی خصوصیت یہ علمِ الہی ہے، جس سے وہ مرضیاتِ الہی سمجھ لیتا ہے تو یہ علمِ الہی جب انسان میں ہوگا تو اس کا نام انسان ہوگا ورنہ ایک کھاتا پیتا حیوان رہ جائے گا، کیوں کہ کھانے پینے کو کتنا ہی خوشنما بنائے اور علمی رنگ میں نمایاں کرے تب بھی رہے گا جانور ہی، کیوں کہ جانور بھی یہ علوم اپنے اندر رکھتے ہیں جیسا کہ واضح کیا جا چکا ہے۔

بہر حال یہ بات صاف ہو گئی کہ نہ کھانا انسانیت ہے، نہ پینا، نہ مکان بنانا انسانیت ہے، نہ

سیاست و تنظیم، اگر کوئی ماہر فن پچاس منزل کی بلڈنگ بھی بنائے تب بھی وہ اس کی وجہ سے حیوانیت سے نہیں نکل سکتا کہ یہ کام یعنی مکان سازی اس کی خصوصیت نہیں، حیوانیت کی خصوصیت ہے اور اگر مکان سازی، پارچہ بانی، نظم کاری میں عقل کو بھی لگا دیا جس سے یہ اشیاء مزین ہو گئیں، تو گو بظاہر تو وہ جانوروں سے ممتاز اور افضل ہو گیا، مگر حقیقت میں اُن سے اور زیادہ گھٹ گیا، کیوں کہ عقل جیسے پاک جوہر کو اس نے اپنی طبیعت کا خادم اور غلام بنا دیا۔ اور سب جانتے ہیں کہ طبیعت بے شعور ہوتی ہے اور عقل سرچشمہ شعور ہے، تو ایک بے شعور کو باشعور کا حاکم بنا کر گویا جاہل کو بادشاہ اور عالم کو غلام کر دیا۔ یہ کہاں کی عقل ہے؟ بلکہ بد عقلی ہے، جانور اس بے ہودگی سے بری ہے۔

اس لئے ایسا کر کے انسان اُنچا تو کیا ہوتا جانوروں سے کہیں زیادہ نیچا اور کم رتبہ ہو گیا کہ جانور طبع حیوانی کو استعمال کرتے ہوئے عقل کو اس کا غلام تو نہیں بناتے۔ اب خواہ ان میں عقل بالکل نہ ہو یا ہو تو نہ ہونے کے برابر ہو، یہ بات اپنی جگہ صحیح رہے گی کہ انھوں نے طبیعت جیسے جاہل اور بے شعور حاکم کو اس کی جاہلانہ کارروائیوں کو عقل پر حاکم اور غالب نہیں بنایا۔ اور یہ انسان طبعی حرکات کرتا ہے اور عقل سے انھیں مزین بنا کر ان حیوانی حرکات کو انسانی بلکہ ملکی حرکات ثابت کرنا چاہتا ہے تو جانور سے زیادہ احمق ثابت ہوا۔

نیز یہ نکتہ بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ طبعی تقاضوں کو پورا کر لینا کوئی کمال کی بات نہیں، بلکہ طبعی تقاضوں کے خلاف کرنا کمال ہے۔ اگر کوئی کہے کہ میں بہت بڑا آدمی ہوں کیوں کہ میں کھانا کھایا کرتا ہوں، تو لوگ کہیں گے کہ احمق یہ کون سے کمال کی بات ہے، جانور بھی کھانا کھاتے ہیں، یہ تو طبعی تقاضا ہے۔ اس میں نہ محنت ہے نہ مشقت اور نہ ہی اس سے انسان کی کوئی جواں مردی اور جفاکشی ظاہر ہوتی ہے۔ ورنہ سارے جانور بھی فضلاء اور باکمال ہوں گے۔

یا اگر کوئی کہے کہ میں بڑا فاضل آدمی ہوں کیوں کہ میں رات کو پڑ کر سوتا ہوں تو بھی کہا جائے گا کہ یہ تو ایک غیر اختیاری اور طبعی فعل ہے، جانور بھی کر لیتے ہیں تو اس میں کمال کی بات کیا ہوئی؟

طبعی تقاضوں کی مخالفت کمال ہے

کمال نام ہے خلافِ طبع کرنے کا کہ اس میں انسان کی محنت و جفاکشی اور تحمل و صبر کے جوہر نمایاں ہوتے ہیں، اس لئے اگر کسی کو سنا جائے کہ وہ مہینوں کھانا نہیں کھاتا تو لوگ اسے باکمال سمجھ کر اُس کے پیچھے ہو لیتے ہیں کہ واقع میں خلافِ طبع پر قابو پالینا کمال ہے، نہ کہ طبع کا غلام بن کر طبعی تقاضوں کو پورا کر لینا کمال ہے۔ اس پر مجھے ایک واقعہ یاد آیا۔

حجۃ الاسلام سیدنا الامام حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا

بصیرت افروز واقعہ

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ بانی دارالعلوم دیوبند جن کا علم و فضل اور کمالِ ظاہری و باطنی معروف ہے۔ ان کا زمانہ اور پنڈت دیانند سرسوتی کا زمانہ ایک ہے۔ پنڈت دیانند ہندوؤں کے فرقہ آریہ سماج کے بانی ہیں، انھوں نے قصبہ رڑکی میں اسلام پر اعتراضات کیے، علماء نے دنداں شکن جوابات دیئے اور کہا کہ اگر جرأت ہے تو میدان میں آکر بحث کرو۔ اس نے کہا کہ تم لوگ میرے مقابلے کے نہیں، میں تو صرف ”مولوی قاسم“ (مولوی قاسم) سے بحث کروں گا۔

چنانچہ رڑکی کے علماء نے حضرت کو خط لکھا کہ ایسا واقعہ درپیش ہے آپ تشریف لائیں۔ باوجودیکہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحبؒ بیمار تھے، مگر مذہبِ اسلام کی حفاظت و اشاعت کی خاطر اپنے چند شاگردوں کے ساتھ رڑکی تشریف لے گئے، جن میں حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب محدث دارالعلوم دیوبند، مولانا احمد حسن محدث امر وہی، مولانا حکیم رحیم اللہ صاحب بجنوری اور دیوبند کے مشہور ادیب منشی نہال احمد وغیرہ حضرت کے خدامِ خاص شریکِ سفر تھے۔ حضرت فرمایا کرتے تھے کہ دیوبند میں کل ڈیڑھ ذہین ہے۔ پورے ذہین حکیم مشتاق احمد صاحب اور آدھے ذہین منشی نہال احمد ہیں، ان میں سے جب کوئی میرے وعظ میں سامنے بیٹھ جاتا ہے تو مضامین کی آمد

شروع ہو جاتی ہے کہ سمجھنے والے موجود ہیں۔

حضرت نانوتویؒ رڑ کی پہنچے تو انھوں نے منشی نہال احمد کو پنڈت دیانند کے پاس بھیجا تا کہ وہ پنڈت جی سے مباحثہ کی شرائط طے کریں، جب منشی صاحب پنڈت جی کی قیام گاہ پر پہنچے تو معلوم ہوا کہ پنڈت جی کھانے کی میز پر بیٹھ چکے ہیں۔ کھانے سے فارغ ہو کر بات چیت کریں گے۔ اتنے میں پنڈت جی کے لئے ایک بڑی لمبی چوڑی پرات (پیتل کی سینی) میں کھانا آیا، جس میں غیر معمولی مقدار میں پوریاں، حلوا اور اسی مقدار میں ترکاری وغیرہ تھی۔ گویا آٹھ دس آدمیوں کی شکم سیری کے بقدر کھانا سینی میں دیکھا گیا، جو پنڈت جی کے لئے لایا گیا تھا۔ کچھ منٹ بعد وہ پرات صاف ہو کر باہر آئی جس میں ایک حبہ بھی باقی نہ تھا۔ منشی صاحب سمجھے کہ پنڈت جی کے ساتھ کھانے میں اور لوگ بھی شریک ہوں گے، کیوں کہ ایک آدمی بھلا اتنا کہاں سے کھا سکتا ہے۔

منشی صاحب کمرے میں اندر گئے تو انھوں نے دیکھا کہ اکیلے پنڈت جی بیٹھے ہوئے ہیں۔ انھوں نے خیال کیا کہ شاید وہ لوگ دوسرے دروازے سے نکل گئے ہوں گے، مگر دیکھا کہ اس کمرے میں کوئی اور دروازہ ہی نہیں۔ پھر انھوں نے خادم سے پوچھا بھی کہ اس کھانے میں کیا اور کوئی بھی پنڈت جی کا شریک تھا؟ اس نے کہا نہیں! صرف پنڈت جی ہی نے کھانا کھایا ہے۔ منشی صاحب حیران رہ گئے کہ یا اللہ! ایک آدمی اور اتنا کھانا؟ بہر حال پنڈت جی سے مباحثہ کے متعلق گفتگو ہوئی اور منشی صاحب نے واپس آ کر حضرت نانوتوی سے ساری گفتگو نقل کر دی۔

اس سلسلہ میں سنانا یہ ہے کہ منشی جی حضرت کے پاس سے الگ ہو کر جب اپنے ہمجولیوں میں بیٹھے تو منشی صاحب نے کہا کہ بھائی! مجھے ایک بات کا بڑا فکر ہو گیا، وہ یہ کہ اگر مسائل میں پنڈت جی سے مناظرہ ہوا تو یقین ہے کہ ہمارے حضرت جیت جائیں گے کیوں کہ بحمد اللہ حق پر ہیں، لیکن فکر یہ ہے کہ اگر کھانے میں مناظرہ ہوا تو کیا ہوگا؟ کیوں کہ پنڈت جی تو پندرہ سیر کھا کے بھی ڈکار نہیں لیں گے اور ہمارے حضرت آدمی چپاتی ہی کھا کر بیٹھ رہیں گے، تو بات کیوں کر بنے گی؟ بات ہنسی کی تھی تمام احباب سن کر ہنس پڑے اور بات ختم ہو گئی۔ لیکن شدہ شدہ یہ بات حضرت تک پہنچ گئی، تو منشی جی کو بلایا اور کہا کہ آپ نے کیا کہا تھا؟ منشی جی گھبرائے! فرمایا کہ بات میں سن چکا ہوں، مگر پھر بھی تمہاری

زبان سے سننا چاہتا ہوں، کیوں کہ مجھے اس کا جواب دینا ہے۔

منشی جی نے ڈرتے ڈرتے اپنا منقولہ دوہرایا۔ فرمایا! اس کے دو جواب ہیں۔ اول الزامی جواب ہے اور وہ یہ کہ کیا ساری باتوں کے مناظرہ کو میں ہی رہ گیا ہوں آخر تم لوگ کس لئے ساتھ آئے ہو؟ کھانے میں بحث ہوئی تو تم مناظرہ کر لینا۔ دوسرا جواب تحقیقی ہے اور وہ یہ کہ (حضرت نے ذرا چپیں بہ جبیں ہو کر فرمایا) تم اتنے دن صحبت میں رہے تمہارے ذہن میں یہ سوال کیوں کر پیدا ہوا کہ اگر کھانے میں مناظرہ ہوا تو کیا ہوگا؟ مناظرہ علم میں ہوتا ہے یا جہالت میں؟ کھانا بہیمیت کی علامت ہے اور بہیمیت جہالت کا شعبہ ہے تو کیا تم مجھے جہالت اور بہیمیت میں مناظرہ کرنے کے لئے یہاں لائے ہو؟ اگر اس بہیمیت میں مناظرہ ہوا تو ہم بہائم کو مقابلہ کے لئے پیش کریں گے۔ ہم پنڈت جی کے مقابلہ بھینسے کو پیش کریں گے، اونٹ کو پیش کریں گے اور بات بڑھی تو ہاتھی کو پیش کریں گے کہ کھاؤ کتنا کھاتے ہو؟

پھر فرمایا کہ علم کا شعبہ ہے نہ کھانا، تو تمہارے ذہن میں کیوں یہ سوال نہ پیدا ہوا کہ نہ کھانے میں مناظرہ ہوا تو کیا ہوگا؟ کیوں کہ مناظرہ علم کے دائرہ کی چیز ہے اور اس میں مناظرہ ہوا تو انسان پیش کیا جائے گا جو ذی علم ہے، اور اس کے بعد فرمایا کہ ہم اس کے لئے تیار ہیں کہ اگر نہ کھانے میں مناظرہ ہوا تو ہم کہیں گے کہ کھانا کھانے کے بعد ہمیں بھی اور پنڈت جی کو بھی ایک متقل کوٹھڑی میں بند کر دیا جائے اور چھ مہینے کے بعد کھولا جائے جو تروتازہ نکلے سمجھے وہی حق پر ہوگا۔

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا عروج روحانی

اس سلسلہ میں میں نے اپنے بزرگوں سے سنا ہے کہ حضرت نانوتویؒ نے وفات سے چند ماہ پیشتر فرمایا کہ اب مجھے بقاءِ حیات کے لئے بحمد اللہ کھانے پینے کی ضرورت باقی نہیں رہی، اتباعِ سنت کے لئے کھانا پیتا ہوں۔

حقیقت یہ ہے کہ جب ذکر اللہ رگ و پے میں سرایت کر جاتا ہے تو وہی ذریعہ حیات بن جاتا ہے جیسا کہ انبیاء کی شان ہے کہ وہ اظہارِ عبدیت اور امت کے لئے نمونہ عمل چھوڑنے کے لئے

کھاتے پیتے ہیں اور وہ بھی انتہائی قلیل مقدار میں اور وہ بھی بے حد سادہ جیسے جو وغیرہ، اور وہ بھی بے شمار فاقوں کے ساتھ۔ اس سے واضح ہوا کہ طبعی تقاضوں کی مخالفت اور ان کے ترک کا نام کمال ہے جو جواں مردی ہے۔ طبعی تقاضے پورے کر لینے کا نام کمال نہیں، یہ کمال تو ہر جانور میں بھی ہے۔

ایسے ہی فنونِ طبعیہ میں بڑھ جانے اور ترقی کر جانے کا نام علم اور کمال نہیں کہ یہ طبعی علم بقدر بساط حیوانات میں بھی ہیں۔ علمی کمال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے باتیں کر کے علم حاصل کیا جائے جو طبیعت کے تقاضوں سے بالاتر ہے وہ علم وحی ہے جو صرف پیغمبروں کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتا ہے نہ کہ نفس میں خیالات پکا کر انھیں خوب صورت طریقوں سے نمایاں کر دینے سے ملتا ہے، وہ صورتِ علم کہلائے گا، حقیقی علم نہیں۔ اور جب یہ علم الہی ہی انسانی خصوصیت ہے تو انسانیت کے معنی ہی علم الہی کے حامل ہونے کے نکلے۔ اس لئے انسان جیسے کپڑے پہننے، گھر بنا کر رہنے اور کھانا کھانے کا نام نہیں، ایسے ہی دوکان، دو آنکھ، ایک ناک اور مخصوص صورتِ زیبا کا نام نہیں، بلکہ سیرتِ زیبا کا نام ہے جو علم لدنی اور علم الہی سے بنتی ہے۔ انسان وہ ہے جس سے علم و حکمت کا چشمہ پھوٹے یا اس چشمہ سے سیراب ہو یا اس کا حامی ہو، اس لئے حدیثِ نبویؐ میں ارشاد فرمایا کہ:

الدنيا ملعونة ملعونٌ ما فيها الا عالم ومتعلم او ما والاہ .

دنیا بھی ملعون جو کچھ دنیا میں ہے وہ بھی ملعون، سوائے عالم کے یا متعلم کے یا انکے حامی اور دلدادہ کے۔ اور وہ علم جو عالم یا متعلم سیکھتا سکھاتا ہو کتاب و سنت کا علم ہے۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے:

انما العلم اية محكمة او سنة قائمة او فريضة عادلة .

بلاشبہ علم یا تو محکم آیت (قرآن) ہے یا سنتِ قائمہ ہے یا فریضہِ عادلہ (جو کتاب و سنت کے مشابہ ہو یعنی قیاسِ مجتہد)۔

اور یہ علم صرف انبیاء سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ عقل و طبع یا وہم و خیال سے۔

علمِ نبوت کے لئے ضرورتِ جدوجہد

یہ علم آتا ہے محنت اور خلافِ طبع مجاہدہ اور ریاضت کرنے سے، کیوں کہ یہ علم علومِ طبعیہ و عقلیہ کی طرح طبعی نہیں ہے اس لئے سب علوم سے افضل ہے، کیوں کہ امورِ طبعیہ کا انسان سے سرزد ہونا

عجیب نہیں۔ عجیب یہ ہے کہ اس میں ایک چیز نہ ہو اور وہ آجائے۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے سوال فرمایا:

ایہم اعجب ایماناً؟

بتاؤ کہ ایمان عجیب کن لوگوں کا ہے؟

صحابہؓ نے جواب دیا کہ ملائکہ کا ایمان۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ملائکہ کو کیا ہوا جو وہ ایمان نہ لائیں۔ ہر وقت تو وہ تجلیاتِ ربانی کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ جنت و دوزخ اُن کے سامنے ہے۔ وہ بھی ایمان نہ لائیں گے تو اور کون لائے گا؟

پھر صحابہؓ نے عرض کیا انبیاء کا ایمان زیادہ عجیب ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام ایمان نہ لائیں گے تو کیا کریں گے؟ رات دن تو ان پر ملائکہ اُترتے ہیں، اللہ کی وحی اُن پر آتی ہے، جلال و جمالِ خداوندی اُن کی آنکھوں کے سامنے ہوتا ہے، معجزات اُن کے ہاتھوں پر ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ بھی ایمان نہ لائیں گے تو کیا کریں گے؟

پھر صحابہؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! پھر سب سے زیادہ عجیب ایمان ہمارا ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہیں کیا ہوا جو تم ایمان نہ لاؤ۔ پیغمبر تمہارے سامنے ہے، معجزات تم بچشم خود دیکھتے ہو، وحی تمہاری آنکھوں کے سامنے اُترتی ہے، تم بھی ایمان نہ لاؤ گے تو اور کون لائے گا؟

پھر صحابہؓ نے عرض کیا کہ اللہ ورسولہ اعلم (خدا تعالیٰ اور اس کے رسول ہی بہتر جانتے ہیں کہ عجیب ایمان کن لوگوں کا ہے) تب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ایمان عجیب ان لوگوں کا ہے جو تمہارے بعد آئیں گے، نہ پیغمبر اُن کے سامنے ہوں گے نہ معجزات اُن کے مشاہدہ میں آئیں گے اور اُوپر سے شکوک و شبہات ڈالنے والے ہزاروں ہوں گے، مگر پھر بھی وہ ایمان لائیں گے اور اس پر جمیں گے تو اُن کا ایمان عجیب ہوگا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر کوئی چیز موانع کی کثرت اور رکاوٹوں کے ہجوم میں حاصل کی جاتی ہے تو وہی زیادہ عجیب ہوتی ہے۔ ورنہ اگر کسی چیز کے اسباب اور مؤیدات بکثرت ہوں، رکاوٹ کوئی نہ ہو تو اس کا حاصل کر لیا جانا زیادہ عجیب نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ ملائکہ اگر عبادت میں

مصروف ہیں تو یہ کوئی عجیب بات نہیں ہے کیوں کہ تجلیاتِ الہیہ تو ہمہ وقت سامنے ہیں اور رکاوٹیں بالکل نہیں۔ نہ ان کے پیچھے کھانے پینے کا جھگڑا، نہ بیوی بچوں کا جھگڑا، نہ شہوت و غضب کا قصہ، تو عبادت ان کے حق میں امر طبعی ہے اور طبیعت کے تقاضوں کو پورا کر لینا کوئی حیرت ناک بات نہیں، بلکہ اس سے رُک جانا حیرت ناک اور عجیب ہے۔

پس جیسے انسان کے حق میں کھانا، پینا، سونا، جاگنا عجیب نہیں، کیوں کہ طبیعت کا تقاضا ہے ایسے ہی عبادت کرنا فرشتوں کے حق میں طبعی بات ہے، جس کو بجالانا عجیب نہیں۔ عبادت اگر عجیب ہے تو انسان کے حق میں ہے کیوں کہ وہ اپنی ساری نفسانی خواہشات اور طبعی تقاضوں کو پامال کر کے اور بالفاظِ دیگر اپنے نفس کو قتل کر کے رکوع و سجود میں لگتا ہے۔

انسان کی عبادت فرشتوں کی عبادت سے افضل ہے

انسان کا ایک سجدہ فرشتوں کی ہزاروں برس کی عبادت سے زیادہ عجیب بلکہ افضل ہے، کیوں کہ وہ نفس کشی پر مبنی ہے نہ کہ نفس کے تقاضوں پر، وہ صبح کے وقت گرم لحاف میں سے اُٹھ کر اور خواہشاتِ نفس کے خلاف سردی میں پانی سے وضو کر کے اور اُوپر سے اپنا گھر چھوڑ کر خدا کے گھر کی طرف دوڑتا ہے اور سجدوں میں لگتا ہے۔ نفس اُسے آمادہ کرتا ہے کہ نرم نرم بستر سے نہ اُٹھے، ہاتھ پیر کو وضو کے پانی سے ٹھنڈا نہ کرے، سرد ہواؤں میں سکڑتا ہوا مسجد کی طرف نہ جائے۔

مگر وہ ان ساری طبعی خواہشات پر لات مار کر محض اپنے مالک کی رضا کے لئے جاتا ہے اور مسجد میں پہنچ کر خداوندِ کریم کے حکم کی تعمیل دل و جان سے کرتا ہے، تو یہ مخالفتِ نفس ملائکہ میں کہاں؟ اور یہ نفس کشی اور جہادِ نفس ملائکہ کو کہاں میسر؟ کہ وہاں نہ نفسِ امارہ ہے نہ ہوائے نفس ہے کہ اس کا مقابلہ کیا جائے اور جہاد کر کے نفس کو پچھاڑا جائے۔ اس کا مطلب ملائکہ کی توہین نہیں ہے، العیاذ باللہ۔ وہ اللہ کے مقدس بندے ہیں بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ (وہ اللہ تعالیٰ کے مطیع اور فرماں بردار بندے ہیں) جن سے کبھی بھی گناہ و معصیت کا صدور ممکن نہیں۔

لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝

وہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کرتے، جو ان کو حکم دیا جاتا ہے اس کو بلا چون و چرا بجالاتے ہیں۔
ان کی توہین کفر ہے اور ان پر ایمان لانا واجب ہے، یہ صرف بیانِ حال ہے کہ ان کی عبادت
بلا مزاحمتِ نفس ہے۔

انسان کی عبادت میں مزاحمتِ نفس ہے

اور انسان کی عبادت میں نفس سے پوری مزاحمت و مخالفت ہے۔ مقصد یہ ہے کہ طبیعت کے
تقاضوں کو پورا کرنا کمال نہیں بلکہ خلافِ طبیعت کرنا کمال ہے۔ ٹھیک اسی طرح انسان کی طبیعت اس
کی متحمل نہیں کہ اس میں علم آئے بلکہ جہالت اس کی طبیعت کا تقاضا ہے۔ اس کی جبلت میں جہل ہے
علم نہیں۔ کوئی انسان ماں کے پیٹ سے ہنر لے کر نہیں آتا، محنت و ریاضت سے ہنر پیدا کرتا ہے،
طبیعت کو مار کر علم حاصل کرتا ہے جو عجیب بھی ہے اور کمال بھی۔ کمال اس لئے ہے کہ مجاہدہ سے اسے
حاصل کیا، جس سے اس کے اندرونی قویٰ کی قوت اور کارگزاری نمایاں ہوتی ہے، اور عجیب اس لئے
ہے کہ وہ انسان جو ایک گندے قطرے سے بنایا گیا ہے اور جمادِ لا یعقل مادہ (نطفہ) سے تیار ہوا، نہ
نور سے بنا نہ نار سے، بلکہ پامال خاک سے جس میں شعور کا نشان نہیں اور پھر ایسا باشعور نکلا کہ دنیا بھر
پر فوقیت لے گیا، نوری ملائکہ پر فائق ہوا اور ناری جنات پر غالب آ گیا، محض علم کے کمال سے۔

انسان کے کائنات سے بازی لے جانے کا سبب

علم کا ان گندے مادوں اور کثیف جسموں میں اُتار لینا کمال نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ اور اس عجیب
و غریب کمال سے اگر وہ ساری کائنات سے بازی لے جائے تو اس میں تامل کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟
پس ملائکہ میں اگر علم آتا ہے تو یہ ان کا طبعی تقاضا ہے اور ان کا علم اُن کے اندرون سے ہے اور
اندرون سے رہتا ہے، اس لئے پھیل نہیں سکتا، جتنا ہے اُتنا ہی رہے گا لیکن انسان مجاہدہ سے علم حاصل
کرتا ہے اور جو چیز اُس کے اندر نہیں ہے وہ باہر سے لاتا ہے اور اسے علم حاصل کرنے کے لئے
مشقت و مجاہدہ کے ساتھ کتنے ہی راستے تحصیلِ علم کے لئے طے کرنے پڑتے ہیں اور کتنی ہی منزلوں

سے گذر کر وہ علم کے مختلف درجات و مراتب اور علمی مقامات تک پہنچتا ہے، اس لئے اس کا علم پھیلتا ہے، اس میں تدبر و تفکر شامل ہوتا ہے، جس سے من بھر علم دس من ہو کر نمایاں ہوتا ہے۔

ملائکہ کا علم محدود قسم کا علم ہے، جس میں پھیلاؤ نہیں اور انسان کا علم تدبر و تفقہ لئے ہوئے ہوتا ہے، جس میں پھیلاؤ ہوتا ہے، یعنی فرشتہ کو اگر چار مسئلے معلوم ہیں تو وہ چار کے چار ہی رہیں گے۔ اور انسان کو چار مسئلے معلوم ہو جائیں تو وہ تدبر و اجتہاد کے ذریعہ ان چار میں دس بیس اور مسائل ملا کر نئے نئے علوم نکال لیتا ہے، اس لئے ملائکہ نے بمقابلہ آدم صفائی سے خود اقرار کر لیا تھا: **سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا**۔

انسانی علم میں تفقہ و اجتہاد

اور انسان کے استنباط اور اجتہاد کو اس کے خدا نے سراہا کہ:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ.

اور جب ان لوگوں کو کسی امر کی خبر پہنچتی ہے خواہ امن ہو یا خوف، تو اس کو مشہور کر دیتے ہیں، اور اگر یہ لوگ رسول کے اور جن میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں ان کے حوالے پر رکھتے تو اس کو وہ حضرات تو پہچان ہی لیتے جو ان میں سے اس کی تحقیق کر لیا کرتے ہیں۔

علمی لائن میں انسان کی برتری ملائکہ پر ایک تو کیتِ علم کے لحاظ سے ہے کہ اسے تمام اسماء کی تعلیم ملی (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) جو ملائکہ کو نہیں ملی اور دوسرے کیفیتِ علم کے لحاظ سے ہے کہ ملائکہ اپنی معلومات میں تفقہ و اجتہاد سے کوئی اضافہ نہیں کر سکتے اور انسان کرتا ہے۔ پس اللہ نے انسان کو سب سے زیادہ علم بھی دیا اور اس میں زیادتِ علم کی صلاحیتیں بھی رکھ دیں۔

علمی ترقی صرف انسانی خاصہ ہے

پس علم اور ترقی علم درحقیقت انسان ہی کی خصوصیت ثابت ہوتی ہے، جو دوسری مخلوقات میں نہیں اور ظاہر ہے کہ کمالِ علم شاہیت کی شان ہے کیوں کہ بادشاہ کا کام مزدوری کرنا نہیں بلکہ اپنی ہی

مملکت کا علم رکھنا ہے تاکہ احکام دے سکے۔ اس لئے جب انسان کو سب سے زیادہ علم دیا گیا تو قدرتی طور پر نیابت و خلافتِ خداوندی بھی اسی کا کام ہو سکتا تھا جو اسے مل گیا اور اس کائنات کا سارا انتظام اس کے سپرد کر دیا گیا کہ وہ نائبِ الہی بن کر اس کی کائنات پر حکم چلائے، کائنات سے کام لے اور اس میں حسبِ منشاء تصرفات کرے، اس لئے وہ حیوانات سے الگ کام لیتا ہے، جمادات سے الگ بیگار لیتا ہے، زمین سے آسمان تک اس کے تصرفات چلتے ہیں، وہ اس مادّی کائنات کے مادّوں میں علم کی طاقت سے جوڑ توڑ کر کے نئی نئی ایجادات کرتا ہے اور اس طرح اپنے علم کو وسعت دیتا رہتا ہے۔

سب سے پہلا علم یہ ہے کہ شے کا نام معلوم ہو کیونکہ علم میں سے نئی نئی باتیں نکالنا اور پھر عمل و صنعت میں نئی نئی ایجادات کرنا، نہ فرشتوں سے بن پڑا نہ جن و حیوان سے، تو حق تعالیٰ کی ازلی عنایت اسی پر متوجہ ہوئی اور اسی کو اس نے اپنی توجہ و عنایت سے تدریجی طور پر علم سکھلایا۔

چنانچہ علم کا بالکل ابتدائی مرتبہ شے کا نام معلوم ہونا ہے، اگر نام ہی معلوم نہ ہو تو اس کی طرف توجہ ہی محال ہے کہ مجہولِ مطلق کی طرف توجہ ہو ہی نہیں سکتی، پس حق تعالیٰ نے اپنے سب سے پہلے شاگرد حضرت آدم علیہ السلام کو اشیاء کے نام سکھلائے جو علم کی ابتدائی منزل ہے۔

شے کا نام معلوم ہو جانے پر طبعاً آدمی کا جی چاہتا ہے کہ میں اس کو دیکھ بھی لوں، جس کا نام سنتا آرہا ہوں، تو پھر حق تعالیٰ نے وہ ناموں والی کائنات دکھائی کہ جن اشیاء کے نام معلوم ہیں وہ یہ ہیں۔ اور پھر زمین و آسمان اور جو کچھ اُن کے درمیان میں ہیں انھیں پیش کیا، پھر ان کے خواص و آثار بتلائے، پھر ان کے نتائج و غایات پر مطلع فرمایا، پھر ان سے کام لینا سکھلایا اور پھر ان سے نفع حاصل کرنے کے طریقے سکھلائے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلافت کی تکمیل

غرض درجہ بدرجہ عالمِ بشریت علمی ترقی کرتا رہا اور انبیاء علیہم السلام یکے بعد دیگرے معلم بن کر آتے رہے اور علم کے مراتب کی درجہ بدرجہ انسانوں کو تعلیم دیتے رہے۔ یہاں تک کہ جب انسانی استعدادِ کامل علم کی متحمل ہو گئی اور قرنہا قرن گزرنے اور علمی مشق کرنے کے بعد انسان ہمہ گیر

علم کے لئے مستعد ہو گیا تو آخری معلم حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کو بنا کر بھیجا جنہوں نے حقائقِ الہیہ کی تعلیم دی اور دین کو کامل کرتے ہوئے اس کے ہر حکم کی علت اور مقصد پر مطلع فرمایا جس سے انسان نے حقیقتِ علم کا سراغ پایا اور وہ قرآن حکیم کے جامع علم سے روشن ضمیر بنا۔

پس وہ خلافت جو آدم علیہ السلام کے دور میں اپنی ابتدائی منزل میں تھی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں وہ اپنے انتہائی مقام پر پہنچ گئی، کیوں کہ اس کا منبع علم تھا۔ علم ابتداء میں علم الاسماء کے ابتدائی دور میں تھا تو اس پر موقوف خلافت بھی ابتدائی دور میں رہی اور وہی علم جب ترقی کر کے حدِ کمال پر پہنچ گیا کہ اس کے بعد کسی نبی ہی کے آنے کی گنجائش نہ رہی، جو کوئی نیا علم اور نئی شریعت لے کر آئے تو خلافت بھی حدِ کمال پر پہنچ گئی، چنانچہ خلافتِ ظاہری تو حقائقِ کائنات کی تسخیر ہے جس کے ذریعہ عناصرِ اربعہ کے عجائبات نمایاں ہوں اور خلافتِ باطنی حقائقِ الہیہ کی تحصیل ہے، جس کے ذریعہ روحانیات کے عجائبات نمایاں ہوتے ہیں۔

سو ظاہر ہے کہ دورِ محمدی (صلی اللہ علیہ وسلم) میں یہ دونوں ہی خلافتیں حدِ کمال کو پہنچ گئیں، ایک سے ایک محیر العقول مادی ایجادات انتہا کو پہنچ رہی ہیں، جو عقلِ نفس کے کمال کی دلیل ہے اور ایک سے ایک حیرت ناک علمی و روحانی اجتہادات انتہا کو پہنچے جو فقہِ نفس کے کمال کی دلیل ہے۔ غرض تعقل اور تفقہ یا عقلِ نفسانی اور فقہِ روحانی دونوں حدِ کمال کو پہنچ گئے، کیوں کہ علمِ جامع دنیا کے سامنے آ گیا، اس لئے خلافتِ ظاہری اور اسمی بھی مکمل ہو گئی اور خلافتِ حقیقی اور معنوی بھی تکمیل کو پہنچ گئی۔ لیکن صورتِ بلا حقیقت ناپائیدار اور بے معنی ہے، اس لئے مادی خلافت بغیر روحانی خلافت کے بے معنی اور جسم بلا روح کے مانند ہے، جس کے لئے نہ بقا ہے نہ پائیداری۔

اس لئے اصل خلافت وہی علمی خلافت کہی جائے گی جس سے انسان کا کامل امتیاز ساری کائنات پر نمایاں ہوگا۔ تاہم یہ دونوں خلافتیں انسان ہی کو دی گئیں، نہ ملائکہ کو ملیں، نہ جنات و حیوانات کو، کیوں کہ علم کا یہ مقام اور کسی کو نہیں ملا۔

ہاں! یہ علم انسان ہی میں کیوں ترقی کر سکتا تھا اور کیوں وہ بہائم یا جنات یا ملائکہ میں ترقی پذیر نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ بھی دونوں قسم کی خلافتوں کے مستحق ہو جاتے؟ سو اس کی بناء یہ ہے کہ علم کی ترقی

ہو، یا صنعت و عمل کی، بغیر تصادم اور ٹکراؤ کے نہیں ہوتی، بلکہ ترقی نام ہی ٹکراؤ اور تصادم کا ہے، اس کے بغیر علم اور قدرت کے مخفی راز آشکارا نہیں ہو سکتے۔

مادی ترقی کی اصل حقیقت تصادم و ٹکراؤ کا نتیجہ ہے

کیوں کہ یہ ایک فطری اصول ہے کہ خالی مادہ میں ترقی نہیں ہوتی جب تک کہ اسے اس کے مخالف سے ترکیب دے کر ٹکرایا نہ جائے۔

مثلاً محض آگ میں کوئی ترقی نہیں ہے، جس طرح ہزاروں سال پہلے وہ جلتی اور بھڑکتی تھی، اسی انداز پر آج بھی جلتی اور بھڑکتی ہے۔ یہ نہیں ہے کہ ہزار دس ہزار برس کے بعد اس کی لپٹ اور رنگ نے ترقی کر کے کوئی نئی صورت یا جدت پیدا کر لی ہو، اس کے کسی انداز میں نہ اضافہ ہے نہ ترقی۔ اسی طرح محض پانی میں کوئی ترقی نہیں، سمندر کئی ہزار سال پہلے جس طرح ٹھاٹھیں مار کر اُچھل کود کرتا تھا اسی طرح آج بھی کر رہا ہے۔ نہ اس کے تموّج نے کوئی جدت پیدا کی نہ جزر و مد نے۔ وہی تموّج آج بھی ہے جو دس ہزار سال پہلے تھا، نیز سمندر بھی وہیں کا وہیں ہے جہاں پہلے تھا۔ کوئی رخ تبدیل نہیں کیا۔ نہ اس کا رخ بدلنا نہ ہی دھارا تبدیل ہوا۔ اسی طرح ہوا جیسے پہلے چل رہی تھی اب بھی اسی انداز سے چل رہی ہے، زمین جیسے پہلے ایک تودہ خاک تھی، اب بھی ہے، نہ اس میں کوئی جدت ہے نہ ندرت ہے، نہ ترقی اور نہ ارتقاء ہے۔

لیکن اگر ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے ملا کر ٹکرا دو تو وہیں ترقی شروع ہو جائے گی، مثلاً پانی کو ایک برتن میں بھر کر اور بیچ میں ایک پردہ دے کر دوسری جانب آگ دہکا دیں کہ جس سے آگ پانی پر حملہ آور ہو اور پانی آگ پر، یعنی وہ اُسے ٹھنڈا کر دینا چاہے اور یہ اُسے گرمادینا چاہے تو ان دونوں کے ٹکراؤ سے ایک تیسری چیز پیدا ہو جائے گی جسے بھاپ یا اسٹیم کہتے ہیں اور اس سے کلیں اور مشینیں چلنے لگیں گی اور تمدنی ترقی شروع ہو جائے گی۔

اگر آگ کو پانی سے ٹکرنہ دی جاتی تو محض آگ یا محض پانی سے کوئی انجن یا مشین نہ چل سکتی، تو یہ تمدنی ترقی دو عنصروں کے تصادم اور ٹکراؤ کا نتیجہ ہے، جو تنہا تنہا ایک ایک عنصر سے کبھی پیدا نہیں ہو سکتا

تھا۔ اسی طرح اگر ہوا والی آگ ہوا کے جھونکوں سے متصادم ہوتی ہے تو شہابِ ثاقب اور گرجنے والے رعد و برق پیدا ہوتے ہیں جن سے فضاء میں عجائبات نمایاں ہوتے ہیں اور ساکن فضاء میں نئے نئے حوادث رونما ہوتے ہیں جو محض آگ یا محض ہوا سے نمایاں نہیں ہو سکتے تھے۔

اسی طرح مثلاً مٹی اور پانی کو ملا دیا جائے کہ مٹی تو پانی کے سیلان اور رقت کو ختم کر دینا چاہے اور پانی مٹی کے جماؤ اور انجماد کو مٹا دینا چاہے تو ان دونوں کی ٹکڑ سے گارا پیدا ہو جائے گا اور اس سے اینٹیں بننے لگیں گی جن سے مکانات کی تعمیر ممکن ہوگی، پھر اس گارے سے برتن بننے لگیں گے جن سے تمدن کی ترقی ہوگی اور نئے نئے ڈیزائن کے ظروف و مکان اور سامان تیار ہو جائیں گے۔ اگر تنہا مٹی اور پانی اپنی اپنی جگہ پڑے رہیں تو یہ ترقی کبھی بھی رونما نہ ہو، اس سے واضح ہوا کہ ترقی نام تصادم کا ہے۔ تصادم نہ ہو تو ترقی بھی نہ ہو۔

ان بے شعور چیزوں کو چھوڑ کر باشعور کو لو تو دو پہلو ان مثلاً فنِ کشتی و سپہ گری کے ماہر ہوں، لیکن کبھی زور آزمائی نہ کریں اور کبھی باہم کشتی نہ لڑیں تو ان کے فن اور داؤ پیچ میں کوئی اضافہ نہ ہوگا، لیکن اگر ان دونوں پہلو انوں کو باہم ٹکرا دیا جائے اور وہ کشتی لڑ پڑیں تو ہر ایک کوشش کرے گا کہ وہ دوسرے کے داؤ کی کاٹ کرے تاکہ مغلوب نہ ہو، تو ہر وقت نئے سے نیا داؤ اپنے فنی قواعد کے تحت ایجاد کرے گا اور اس طرح فن کے مخفی گوشے کھل کر فن ترقی کرے گا اور دنیا کے سامنے نئے نئے داؤ پیچ کھلتے رہیں گے۔ اگر پہلو انوں کا یہ تصادم اور ٹکراؤ نہ ہوتا تو فنِ سپہ گری کے راز نہ کھل پاتے۔

علم و جہل اور حق و باطل کے تصادم کی حکمت

اسی طرح ایک عالم کتنا ہی بڑا علم رکھتا ہو اس میں خود بخود کوئی اضافہ نہ ہوگا، لیکن اگر اس عالم سے کسی جاہل کو لڑا دو جو اس پر اعتراضات اور سوالات کی بوچھاڑ کر دے تو اس کے علم میں سے نئے نئے گوشے جوابوں کی بدولت پیدا ہو جائیں گے جن سے اس کے علم میں زیادتی ہوگی جو بغیر اس علم و جہل کی ٹکڑ کے کبھی پیدا نہ ہوتی۔

اسلام حق ہے اس کا علم اور قانون سچا ہے، لیکن اگر اس کے مقابلہ پر کفر نہ ہو اور وہ اس سے ٹکڑ

نہ لیتا ہو تو اسلام کی قوتوں کے مخفی گوشے اور اس کی حقائق کے سر بستہ راز جو اس میں پنہاں ہیں کبھی نہ کھل سکتے، اور نہ ہی اس کی قوت نمایاں ہو سکتی۔ اس لئے حق تعالیٰ نے اسلام کے مقابلہ پر کفر، اخلاص کے مقابلہ میں نفاق، سچ کے مقابلہ پر جھوٹ، علم کے مقابلہ پر جہل، دیانت کے مقابلہ پر خیانت، ملائکہ کے مقابلہ پر شیاطین، انبیاء کے مقابلہ پر دجال رکھ دیئے کہ یہ اضداد ان اصول سے ٹکراتی رہیں اور اس طرح ان کی پاکیزہ قوتیں اس ٹکراؤ سے نمایاں ہو کر ان کی صداقت کھولتی رہیں۔

قوموں کے مقابلوں میں درسِ عبرت

اسی طرح قومیں کتنی ہی جاہ و جبروت کی حامل کیوں نہ ہوں لیکن اگر دوسری قوموں سے اُن کی ٹکرنہ ہو تو ان کے مخفی جوہر جو مقابلہ ہی کے وقت کھل سکتے ہیں، کبھی نہ کھلیں۔ اس لئے جب دو قومیں لڑتی ہیں تو غالب و مغلوب کے ملنے سے نئے نئے نظریات اور نئے نئے انکشافات ہوتے ہیں تاکہ دنیا کی وہ ترقیات جو عقلِ انسانی اور علمِ روحانی سے وابستہ ہیں اپنے اپنے وقت پر ان تصادموں سے نمایاں ہوتی رہیں اور ہر قوم کے دماغی اور قلبی جوہر کھل کر وہ اگلی نسلوں کیلئے مزید ترقیات کا درسِ عبرت بنیں، ورنہ ہر قوم مائِ را کد (ٹھہرے ہوئے پانی) کی طرح سڑ کر اپنے جوہروں کو نہ کھودے۔ اور اقوام میں اس بے فکری سے سستی، کاہلی اور تن آسانی پیدا ہو جائے اور عالم میں فساد نمایاں ہو جائے۔

اس لئے اقوام کو ٹکرا کر ایک دوسرے کے لئے تازیانہٗ عبرت بنا دیا جاتا ہے تاکہ بے فکری سے اپنے خلقی جوہروں کو ضائع نہ کرنے پائیں، اس لئے قرآن حکیم نے اقوام کے تصادم کو خدا کے فضل و کرم سے تعبیر کیا ہے کہ اس کے بغیر نہ کائنات کے سر بستہ راز ہی واشگاف ہو سکتے ہیں نہ اقوام میں بیداری اور مستعدی ہی پیدا ہو سکتی ہے، جو قدرت نے اس میں ودیعت فرما رکھی تھی۔ فرمایا:

وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو

فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ۝

اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ اللہ بعض آدمیوں کو بعضوں کے ذریعہ سے دفع کرتے رہا کرتے ہیں تو

سرزمین (تمام تر) فساد سے پڑ ہو جاتی لیکن اللہ تعالیٰ بڑے فضل والے ہیں جہاں والوں پر۔

ٹھیک اس طرح سمجھو کہ انسان کے سوا کائنات کی تین باشعور کائنات ایک ایک جوہر کی حامل

ہیں، حیوانات میں صرف بہیمیت ہے، جنات میں صرف شیطنیت ہے اور ملائکہ میں صرف ربانیت ہے۔ اسی لئے ان میں سے کسی میں بھی ترقی نہیں۔ کوئی محض آگ کی مانند ہے جیسے جنات، کوئی محض ہوا کی مانند ہے جیسے ملائکہ، کوئی محض پانی یا مٹی کے مانند ہے جیسے بہائم۔

سو نہ جنات میں کوئی ارتقائی شان ہے، کسی جن نے نہ آج تک کوئی ایجاد کی جس سے دنیا میں سجاوٹ پیدا ہو جاتی، نہ کسی فرشتہ نے آج تک کوئی اجتہاد کیا کہ نیا طریقہ اور نئی شریعت پیدا ہو جاتی، نہ کسی جانور نے آج تک کوئی نیا راستہ نکالا جس سے دنیا کو کوئی رہنمائی ملتی۔ جنات و شیاطین جس طرح ہزاروں برس پہلے حیلہ و فریب اور فساد انگیزی کرتے تھے اسی نوعیت کا آج بھی کرتے ہیں۔ بہائم کھانا، پینا، چرنا اور نسل بڑھانا جیسے پہلے کرتے تھے وہی آج بھی کرتے ہیں۔ نہ بیل نے گھاس کھانے کا اور نہ زرو مادہ کے ملنے کا کوئی جدید طریقہ نکالا۔ نہ فرشتوں نے نیکی کرنے کا کوئی نیا راستہ نکالا، نہ شیاطین کے مکر و فریب میں کوئی جدت پیدا ہوئی بلکہ ہزاروں سال پہلے ان انواع کے جو طبعی افعال تھے وہی کے وہی آج بھی ہیں۔ ان میں کوئی ترقی نہیں، کیوں کہ یہ سب نوعیں اپنے اندر ایک ہی ایک مادہ رکھتی ہیں اور ان کے اندرون میں تصادم کی کوئی صورت نہیں جو ترقی کی بنیاد تھی۔

انسان میں ملکیت بہیمیت شیطنیت تینوں ہیں

بخلاف انسان کے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے یہ ساری قوتیں جمع فرمادیں، اس میں ملکیت بھی ہے، بہیمیت بھی ہے اور شیطنیت بھی ہے، تو لازمی تھا کہ یہ متضاد قوتیں باہم ٹکرائیں اور اس ٹکراؤ سے نئے نئے افعال کا ظہور ہو جو صرف ایک قوت سے نہیں ہو سکتا تھا۔ مثلاً بہیمیت کا کام کھانا پینا اور نسل بڑھانا تھا، لیکن جب اس کے ساتھ ملکیت ٹکرا جاتی ہے تو تیسری قوت پیدا ہو جاتی ہے جس کو عفت اور پاک دامنی کہا جاتا ہے اور اس سے جائز و ناجائز کی سینکڑوں صورتیں پیدا ہوتی ہیں کہ فلاں کھانا جائز ہے اور فلاں حرام۔ فلاں نسل کشی حلال اور فلاں حرام۔ فلاں چیز جائز اور فلاں ناجائز۔ غرض تدبیر کے ہزاروں گوشے عفت و پاک دامنی کی بدولت کھلتے ہیں، جس سے دین و دیانت ترقی کرتے ہیں اور عفت درحقیقت بہیمیت اور ملکیت کے ٹکراؤ کا نتیجہ ہے جیسے آگ اور پانی کے ٹکراؤ کا

نتیجہ بھاپ تھا، جس سے تمدن ترقی کرتا تھا۔

اسی طرح شیطنیت کا کام دھوکہ، فریب اور دغا بازی ہے، اس کے ساتھ اگر مملکت کی عقل لڑا دو تو تدبیر و تدبیر پیدا ہوگا، جس سے مکر و فریب کے بجائے عقل خیز تدابیر کا ظہور ہوگا اور حملہ آوری اور بچاؤ کے نئے نئے نظریات سامنے آئیں گے۔

درندوں میں قوتِ غضبیہ ہے، جس کا ثمرہ تخریب اور چیر پھاڑ ہے، لیکن اگر اس کے ساتھ ملائکہ کی متانت و بردباری کو ٹکرا دیا جائے تو اس سے شجاعت پیدا ہوتی ہے، جس میں عقل و ہوش کے ساتھ جوش دکھایا جاتا ہے اور بہادری کے ساتھ دانائی کا استعمال ہوتا ہے۔ بہر حال شہوت، غضب اور مکر و فریب کے ساتھ اگر قوتِ عقلیہ کو لڑایا جائے تو اس سے پاکیزہ اخلاق پیدا ہوتے ہیں اور علمی، اخلاقی اور دینی ترقیات کے دروازے کھل جاتے ہیں، جو صرف انسان ہی سے ممکن ہیں، جن و مملک اور حیوان سے ممکن نہیں، کیوں کہ متضاد قوتوں کا مجموعہ انسان ہی ہے اس لئے ترقی کی راہیں بھی انسان ہی پر کھل سکتی ہیں، نہ کہ ان تین مخلوقات پر۔

اس لئے اگر ایجادات سے دنیا کو سجایا تو انسان نے سجایا۔ ریل، تار، فون، بجلی، اسٹیم، جہاز، کشتی کی سواری، مکان، ظروف، تجارت، حرفت، حکومت انسان کے سوا کسی نے کر کے نہیں دکھائی اور ادھر اجتہادات اور نقل و روایت کا میدان یعنی دین، شریعت، طریقت، مشرب، ذوق و وجدان، تجربہ، علم، معرفت، قرب، طاعت، بصیرت بھی انسان کے سوا کوئی حتیٰ کہ پاکباز فرشتے بھی میسر نہ کر سکے۔ یعنی انسان اس ترقی اور ان متضاد مادوں کے ٹکراؤ سے پیدا شدہ ارتقاء کی بدولت فرشتوں سے کہیں زیادہ اُنچا پہنچا اور جبرائیل علیہ السلام کی رسائی سے بھی آگے تک اس کی رسائی ہوئی جہاں ملائکہ پر بھی نہیں مار سکتے۔ یہ اس کے قوتِ عقلیہ کے قوتِ شہوانیہ، قوتِ غضبیہ، قوتِ حیوانیہ سے ٹکراؤ اور عقل کے غلبہ کا نتیجہ ہے۔

ہاں اگر اس ٹکراؤ میں عقل مغلوب ہو جائے اور یہ قوتیں بمقابلہ عقل کے غالب آجائیں یعنی عقل ان مادوں کی خادم بن جائے اور ان کے تقاضوں کو اپنی تدبیر سے پورا کرنے والی نوکر بن جائے تو پھر یہ بہائم سے چار ہاتھ آگے کا بہیمہ اور شیاطین سے درجوں اوپر کا شیطان بن جاتا ہے،

جس سے بہائم اور شیاطین بھی پناہ مانگنے لگتے ہیں۔ اگر اس کی عقل بہیمیت کا آلہ کار بن جائے تو بہائم کو وہ عیاشی اور بدکاری نہیں سوجھ سکتی جو اسے سوجھے گی۔ یہ زنا اور سیاہ کاری کی ایسی نئی نئی شکلیں بھی اختیار کرے گا، جو بہائم کو ہرگز نہیں سوجھ سکتیں۔ اس کے یہاں عیاشی کے اڈے بن جائیں گے، زنا کے چکلے تیار ہو جائیں گے، فحاشی ایک فن اور ایک ہنر بن جائے گی اور حیوانات کے خواب میں بھی وہ حیوانیتیں نہ آئیں گی جو اس کا فحاش دماغ اور عیاش دل اختراع کرے گا اور اپنی عقل کو مکر و فریب کی قوتوں کا غلام بنا دیا تو پھر اُسے وہ حیلے اور جعل سازیاں سوجھیں گی کہ شیطان کو صدیوں غور کر کے بھی نصیب نہ ہوں گی۔

غرض ان خلقی قوتوں کے ٹکراؤ میں اگر عقل غالب رہی تو یہ اپنی برتری کا ثبوت پیش کرے گا۔ اور اگر عقل پر شہوت و غضب اور درندگی غالب آگئی تو یہی انسان انتہائی پستیوں میں گرا ہوا نظر آئے گا، لیکن غور کرو تو یہ عقل ان قوتوں پر علم کے ہتھیاروں ہی سے غالب آسکتی ہے۔

بلا علم کی عقل محض عقل طبعی ہے، جو بلاشبہ ان ہی طبعی قوتوں کا ساتھ دے گی اور انھیں اپنا کام کرنے کے لئے نئے راستے بھی بتلائے گی، لیکن عارف و عالم عقل جسے علم نے چکا دیا ہو ان قوتوں کو اپنی راہ پر چلائے گی۔

عقل کو ربانی علوم کا تابع ہونا چاہئے

اور پھر ہر شعبہ زندگی میں انسانی کمالات کا ظہور ہوگا، اس لئے انسان کی فضیلت ان تینوں باشعور مخلوقات پر عقل محض سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ علم سے ثابت ہوتی ہے اور علم بھی وہ جو طبعی بھی نہ ہو اور عقلی بھی نہ ہو، بلکہ ربانی علم ہو جو بذریعہ وحی کے ذات حق کی طرف سے آتا ہے اور دلوں کو روشن کرتا ہے۔ عقلوں کو جلا دیتا ہے، ذہنوں کو رسا کرتا ہے، دماغوں کو صقلیل کرتا ہے اور بالفاظ دیگر آدمی کو آدمی بناتا ہے۔ ورنہ ع آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا

اس لئے ہمارا فطری اور عقلی فرض ہو جاتا ہے کہ ہم اس شرعی اور الہی علم کو حاصل کریں جس سے ہماری روشنی وابستہ ہے، اور ہم پر لازم ہے کہ ہم اپنی زندگی کے ہر گوشے میں اسی علم سے ہدایت

حاصل کریں۔ یعنی خلوت اور جلوت، افراد اور اجتماع، دوستی اور دشمنی، حکومت اور غلامی، خوشی اور غمی، راحت اور مصیبت، موت و حیات ہر مرحلہ پر اسی علم سے جس کا دوسرا نام شریعت ہے، رہنمائی حاصل کریں اور اپنی عقل کو اس کے خادم کی حیثیت سے ساتھ رکھیں۔

یہی قوتیں جو جہالت کے ساتھ عیاشی، فحاشی، بدکاری اور بے ایمانی پر لاتی تھیں، اب شریعت کے تابع ہو کر عفت، عصمت، پاکی، پاک دامنی اور نیکوکاری پر لے آئیں گی، وہی قوتِ شیطنیت جو بحالتِ جہل مکاری، ڈپلومیسی، عیاری اور شرارتوں کی طرف لاتی تھی، اب تابع فرمانِ الہی ہو کر تدبیر، دانائی، دانش و بینش اور عاقبت شناسی کی طرف لے آئے گی اور بالفاظِ دیگر نفس پرستی سے نکال کر فطرتِ روحانی اور خدا ترسی کی طرف نکال لائے گی۔

اس لئے خلاصہ یہ ہوا کہ طبیعت پر تو حکومت عقل کی قائم کر دی جائے اور عقل پر حکمرانی شریعت اور علمِ الہی کی قائم کر دی جائے تو انسان مرگی، مصفٰی اور مجلّیٰ ہو جائے گا۔ ورنہ ایک حیوان یا ایک شیطان یا ایک درندہ کے سوا کچھ نہ ہوگا۔

اسلام کے دینِ فطرت ہونے کے معنی

اس کا حاصل یہ نکلا کہ شریعت انسان کے کسی خلقی مادہ کو ضائع یا پامال کرنے کے لئے نہیں آئی بلکہ ٹھکانے لگانے کے لئے آئی ہے، تاکہ ہر قوت کو اس کا صحیح مصرف بتلا کر اس میں استعمال کرائے۔ یہی معنی ہیں اسلام کے دینِ فطرت ہونے کے کہ اُس نے ہر قوت کو ٹھکانے لگا دیا ہے۔ شہوت ہو یا غضب، درندگی ہو یا شیطنیت کسی کو بھی ضائع نہیں ہونے دیا بلکہ ایک خاص پروگرام پر چلا دیا ہے۔ نیکی تو بجائے خود ہے اس نے تو کسی بدی کو بھی بالکل نہیں مٹایا بلکہ اپنے اشاروں پر چلایا ہے۔ مثلاً جھوٹ گناہِ کبیرہ ہے، انسان کی جبلت میں جوش کے وقت مبالغہ آمیزی اور خلافِ واقعہ کلام کر جانا داخل ہے، شریعت نے اسے کلیتہً نہیں مٹایا بلکہ فرمایا کہ اگر دو لڑتے ہوئے بھائیوں میں جھوٹ بول کر بھی صلح کرادو تو نہ صرف کہ یہ جائز ہے بلکہ اس پر اجر بھی ملے گا، اور ایسا اجر جو نماز روزے پر ملتا ہے۔

دو بھائی باہم لڑ رہے تھے، آپ نے ایک بھائی کے پاس جا کر کہہ دیا کہ تم کس کا مقابلہ کر رہے

ہو وہ تو تمہاری جدائی سے بے حد غمگین اور سوگوار ہے اور رات تو وہ آپ کی تعریف میں رطب اللسان تھا اور روتا تھا کہ ہائے میرا بھائی مجھ سے جدا ہو گیا۔ اُدھر دوسرے بھائی کے پاس گئے اور اس سے بھی ایسی ہی باتیں کہیں جس سے دونوں کے دل نرم ہو گئے اور مصالحت کو آمادہ ہوئے اور صبح کو دونوں نے معافہ کر کے باہم صلح صفائی کر لی تو اس جھوٹ پر ثواب اس سچ کی نسبت یقیناً ملے گا، جس سے فتنہ کا بیج بودیا جائے اور دو ملے ہوئے بھائیوں کو لڑا دیا ہو۔

اس سے واضح ہے کہ جھوٹ جیسی چیز کو بھی شریعت نے مٹایا نہیں بلکہ محفوظ رکھ کر اپنے اشاروں پر چلایا ہے۔ گویا معصیت بھی عبادت بن جاتی ہے اگر شریعت کے اشاروں سے ہو، اور اگر حق کو شریعت کے خلاف استعمال کیا جائے تو وہ معصیت بن جاتا ہے۔ غیبت سچ بولنے کو کہتے ہیں یعنی کسی واقعی عیب کو اس کی پس پشت بیان کرنے کا نام غیبت ہے۔ شریعت نے اس سچ کی ممانعت فرمائی اور اسے حرام رکھا حالاں کہ غیبت سچی بات کو کہتے ہیں اور جھوٹ ہو تو وہ افترا ہوگا غیبت نہ ہوگی، تو یہ سچ بولنا حرام ہے۔

ارشادِ خداوندی ہے:

اَيُّحِبُّ اَحَدُكُمْ اَنْ يَّاْكُلَ لَحْمَ اَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ.

کیا تم میں سے کوئی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اپنے مرے ہوئے بھائی کا گوشت کھائے، اس کو تم ناگوار سمجھتے ہو۔

یعنی غیبت کرنا ایسا گندہ فعل ہے جیسے اپنے مردار بھائی کا گوشت نوچ نوچ کر کھانا، نتیجہ یہ نکلا کہ نہ سچ عبادت ہے اور نہ جھوٹ معصیت، بلکہ کہنا ماننا عبادت ہے اور نہ ماننا معصیت ہے۔ نماز عبادت ہے مگر پانچ وقت میں فرض ہے انھیں ترک کر دو تو معصیت ہے لیکن یہی نماز تین اوقات میں حرام ہے: سورج طلوع ہوتے وقت، غروب ہوتے وقت اور استواء یعنی سورج کے سر پر ہوتے وقت، ان اوقات میں اگر نماز پڑھے گا تو گنہگار ہوگا۔ معلوم ہوا کہ نہ نماز پڑھنا عبادت ہے نہ چھوڑنا عبادت ہے بلکہ کہنا ماننا ہی عبادت ہے۔

ماہِ رمضان میں روزہ فرض ہے، اگر بلا عذر ترک کیا جائے تو گناہ اور سزا دونوں سر پڑتے ہیں، لیکن یہی روزہ عید کے دن حرام ہے۔ اگر روزہ رکھ لے گا تو گناہ گار ہو جائے گا، جس سے واضح ہے

کہ نہ روزہ رکھنا عبادت ہے نہ چھوڑنا عبادت ہے، کہنا ماننا عبادت ہے کہ جب ہم کہیں روزہ رکھو، جب ترک کرائیں ترک کر دو۔ اپنی تجویز کو دخل مت دو کہ یہی اطاعت درحقیقت عبادت ہے۔ یہ نماز روزہ عبادت کی صورتیں اور مثالیں ہیں۔ حقیقت عبادت اطاعت اور تسلیم و رضا ہے۔

خودکشی حرام، بہت بڑا جرم اور گناہ ہے، مگر جہاد میں اپنے کو قتل کے لئے پیش کر دینا اور سر ہتھیلی پر رکھ کر جانا ہی سب سے بڑی عبادت ہے۔ اس سے واضح ہے کہ نہ جان دینا عبادت ہے نہ جان بچانا عبادت ہے، کہنا ماننا اور بروقت تعمیل حکم کرنا عبادت ہے۔ یہی قتل اپنے نفس کے لئے کیا جائے تو معصیت کے خلاف اطاعت ہے اور یہی قتل نفس اگر حفاظتِ دین اور اعلاءِ کلمۃ اللہ کی خاطر کیا جائے تو شہادت اور عین دین و عبادت ہے، کیوں کہ یہ نفس اور بدن آپ کی ملکیت نہیں بلکہ سرکاری مشین ہے اس کو آپ اپنی مرضی سے ضائع نہیں کر سکتے، ہاں مالک کے حکم پر رکھ بھی سکتے ہیں اور رکھ بھی سکتے ہیں۔ وہ رکھوائے تو اس کا رکھنا اور بچانا عبادت ہے، وہ خود ہی اسے تلف کرائیں تو تلف کر دینا ہی عبادت ہے۔

لوٹ مار اور غارت گری معصیت ہے، نہ اس سے بچنا عبادت ہے اور نہ کرنا معصیت ہے، اگر کہنے کے مطابق لوٹ مار بھی ہو تو عبادت ہے اور کہنے کے خلاف امن و امان دینا بھی معصیت ہے۔ زمین پر اکڑ کر سینہ تان کر اور مونڈھے ہلا کر چلنا تکبر ہے جس کو قرآن نے حرام فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ:

لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا، إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا

خدا کی زمین پر تکبر کی چال مت چلو، کیوں کہ تم اکڑ کر اور ابھرا بھرا کر زمین کو چیر نہیں دو گے۔ اور نہ ہی

ابھر کر چلنے میں تم پہاڑوں سے اونچے ہو جاؤ گے۔

اُونچے ہو کر طول میں آسمان تک نہیں پہنچ جاؤ گے، پھر کیوں یہ اینٹھ کر چلنے کی مصیبت بھر رہے ہو۔ جس سے صاف واضح ہے کہ اینٹھ مروڑ کے ساتھ چلنا معصیت اور جرم ہے، لیکن حج کے موقع پر جس طواف کے بعد سعیِ صفا و مروہ ہو، اس میں ابتدا کے تین پھیروں میں اکڑ کر اور مونڈھے ہلا ہلا کر چلنا واجب اور جزو عبادت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نہ اکڑ کر چلنا معصیت ہے نہ جھک کر چلنا عبادت ہے بلکہ کہنا ماننا عبادت ہے۔ پس اصل چیز اطاعتِ حق نکلی۔ اگر اطاعت کے خلاف ہے تو نماز روزہ بھی معصیت بن جاتے ہیں اور اگر کہنے کے مطابق ہے تو جھوٹ، لوٹ مار، تکبر کی چال اور

غارت گری بھی عبادت بن جاتی ہے۔

پس اس طرح تمام خلقی قوتوں کو شریعت کے مطابق استعمال کیا جائے تو وہ سب اطاعت بنتی جائیں گی اور خلافِ حکم استعمال کیا جائے تو معصیت ہوتی چلی جائیں گی۔ اس سے عبادت کی دو قسمیں نکلتی ہیں، ایک افعالِ خیر جن کا کیا جانا ضروری ہے اور ایک افعالِ شر جن سے بچایا جانا ضروری ہے۔

بر و تقویٰ

پہلی قسم کو شریعت کی اصطلاح میں بر کہتے ہیں جیسے فرمایا گیا:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ

بِاللَّهِ. (الایۃ)

کچھ سارا کمال اسی میں نہیں (آگیا) کہ تم اپنا منہ مشرق کو کر لو یا مغرب کو، لیکن اصلی کمال تو یہ ہے کہ

کوئی شخص اللہ تعالیٰ پر یقین رکھے۔

اور دوسری نوع کو تقویٰ کہتے ہیں، جس کے ذریعے گناہ سے بچا جاتا ہے۔ عبادت کی ان دونوں نوعوں کو پیش نظر رکھ کر غور کرو تو انسان ملائکہ سے علم ہی میں بڑھا ہوا نہیں ہے بلکہ عبادت میں بھی فائق ہے، کیوں کہ تقویٰ کی عبادت ملائکہ میں ہے ہی نہیں۔ کیوں کہ تقویٰ کہتے ہیں کہ شر سے بچنے کو اور بچنا اس چیز سے ہوتا ہے جس کا کرنا ممکن ہو۔ ظاہر ہے کہ ملائکہ میں شر کا مادہ ہی نہیں، وہ شر کے افعال کر ہی نہیں سکتے تو ان سے بچنے کے لئے کہا بھی نہیں جاسکتا، اور انسان شر کر بھی سکتا ہے اور اس سے بچ بھی سکتا ہے، اس لئے شر سے اُسے ہی روکا بھی جاسکتا ہے اور اس کا رُکنا عبادت بھی قرار پاسکتا ہے، اور فرشتہ میں نہ شر کا مادہ ہے نہ اس کے شر سے بالا ارادہ رکھنے کا ہی سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ اس لئے تقویٰ کی نوع کی عبادت ہی فرشتہ کے لئے نہیں بلکہ یہ صرف انسان کے ساتھ مخصوص ہے تو انسان اس نوعِ عبادت میں ملائکہ سے بڑھ گیا۔

اب جو عبادتیں کرنے کی ہیں ان میں معاشرت، معاملات اور خانگی زندگی کی عبادت بھی فرشتوں کے لئے نہیں، کیوں کہ اُن میں نسل کا قصہ ہی نہیں کہ ان کے عزیز و اقرباء پیدا ہوں اور

معاملاتِ لین دین، آشتی و صلح اور صلہ رحمی وغیرہ کی نوبت آئے، اس لئے ہر کے دو تہائی حصے بھی انسان ہی کے ساتھ مخصوص نکلے۔

اب رہے اعتقادات سو یہ عبادت بھی انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے، کیوں کہ اعتقاد کی اصل ایمان ہے اور ایمان کے معنی ایمان بالغیب کے ہیں اور فرشتہ کے حق میں وہ چیزیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے غیب ہی نہیں کہ اعتقادات کا حصہ بھی انسان ہی کے ساتھ مخصوص رہا۔ اب اگر رہ جاتا ہے تو دیانات کا باب رہ جاتا ہے۔ یعنی نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ۔ سوان کی ضرورت معاشرت کے لئے ہے، فرشتوں میں معاشرت ہی نہیں، کیوں کہ نسل نہیں، اس لئے مال کے لین دین کا بھی سوال نہیں ہو سکتا، تو یہ عبادت بھی انسان ہی کے ساتھ مخصوص رہی۔

رہا روزہ جس کے معنی اپنے ارادہ و نیت سے کھانا پینا اور لذتِ نساء کو ترک کرنا ہے۔ فرشتہ کے لئے نہ بیوی ہے نہ کھانا پینا، تو وہاں اس عبادت کے کوئی معنی ہی نہیں۔ اس لئے لے دے کر نماز رہ جاتی ہے تو میں عرض کر چکا ہوں کہ یہ فرشتہ کی طبعی بات ہے اور طبعی تقاضوں سے کسی کام کا کرنا عجیب نہیں۔ اس لئے انسان کا ایک سجدہ جو خلافِ طبع کو برداشت کر کے ہوتا ہے فرشتہ کی ہزار سالہ عبادت سے زیادہ وزنی ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دیانات و عبادات میں بھی انسان ہی فرشتہ سے افضل ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انسان میں یہ بہیمیت اور شیطنت والی قوتیں ہی ہیں جن کی بدولت تقویٰ پیدا ہوتا ہے، فرشتہ میں یہ دونوں قوتیں نہیں، اس لئے وہ دو تہائی دین سے الگ تھلگ ہے۔ اب انسان میں قوتِ عقلی ہے جو فرشتہ میں بھی ہے، مگر اس عقل کے کتنے ہی مصرف جس سے عقلی قوت کی تفصیلات کھلتی ہیں صرف انسان میں ہیں ملائکہ میں نہیں۔ اس لئے وہ اطاعت اور عبادت میں بھی وہ انواع پیش نہیں کر سکتا جو انسان پیش کر سکتا ہے۔ غرض عبادت کے سینکڑوں دروازے ہیں جو فرشتوں پر بند ہیں اور انسان پر کھلے ہوئے ہیں۔

اسلام کے معنی زندگی کے تمام شعبوں کو قانونِ الہی کے ماتحت گزارنا ہے، سو جو جامع زندگی انسان کو ملی ہے وہ کسی کو بھی نہیں ملی۔ اس لئے اتمامِ تسلیم و رضا اس کی زندگی میں ممکن ہو سکتا ہے کسی دوسری نوع کے لئے ممکن نہیں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جب حکم ہوا:

إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ.

اے ابراہیم! مسلم بن جاؤ۔

تو یہ مطلب نہ تھا کہ معاذ اللہ کفر سے اسلام میں داخل ہو جاؤ، بلکہ یہ تھا کہ اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کر دو اور گردن جھکا دو۔ تو عرض کیا کہ:

أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ۝

میں مسلم بن گیا رب العالمین کے لئے۔

ارشاد ہوا، اعلان کر دو کہ:

إِنِّي صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ لَا شَرِيكَ لَهُ

وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ۝

میری نماز اور عبادت اور میری زندگی اور موت سب اللہ ہی کے لئے ہیں۔ کوئی اس کا شریک نہیں، مجھے اسی کا حکم کیا گیا ہے اور میں اول مسلمین میں سے ہوں۔

پس اسی سپردگی کو اسلام کہتے ہیں کہ رضائے حق کے لئے جئے اور رضائے حق ہی کے لئے مرے، اسی کی خوشنودی کے لئے صلح کرے، اسی کے لئے لڑے، اسی کے لئے محبت کرے، اسی کے لئے عداوت باندھے، اسی کے لئے دے اور اسی کے لئے ہاتھ روکے۔ جیسا کہ ارشادِ نبویؐ ہے:

مَنْ أَحَبَّ فِي اللَّهِ وَابْغَضَ فِي اللَّهِ وَاعْطَى لِلَّهِ وَمَنْعَ لِلَّهِ فَقَدْ اسْتَكْمَلَ

الایمان.

جو اللہ ہی کے لئے محبت کرے، اسی کے لئے عداوت کرے، اسی کے لئے دے اور اسی کے لئے ہاتھ

روک لے، تو اس نے ایمان کامل کر لیا۔

اور ظاہر ہے کہ یہ افعال فرشتہ کر ہی نہیں سکتا کہ اس میں نہ شہوت ہے نہ شیطنیت، نہ غفلت ہے نہ نخوت، اس لئے جو اطاعت انسان کر سکتا ہے وہ فرشتہ کر ہی نہیں سکتا کہ اس میں وہ ماڈے ہی نہیں جن کی روک تھام سے عبادت کی بے شمار شکلیں بنتی ہیں، اس لئے فرشتہ کو ان علوم کی وہ ضرورت بھی نہ تھی جو انسان کو تھی، کیوں کہ جتنی ماڈی رکاوٹیں انسان کے پیچھے ہیں اتنے ہی دفاع و مدافعت کے

طریقوں کا علم اس کے لئے ضروری تھا۔

انسان کا علم فرشتوں سے کامل ہے

اس سے واضح ہوا کہ انسان کا علم بھی فرشتوں کی نسبت کامل اور جامع ہے اور اس کی عبادت بھی ان کی نسبت کامل اور جامع ہے اور بوجہ مدافعت جتنی عبادت انسان کی مضبوط ہے فرشتہ کی نہیں ہو سکتی، اور ظاہر ہے کہ جب علم بھی اس کا کامل اور عبادت بھی اس کی مکمل تو ساری کائنات میں سے صرف یہ انسان ہی مستحق تھا کہ نائبِ خداوندی بنے، کیوں کہ کمالاتِ خداوندی لا محدود ہونے کے باوجود وہی نوعوں میں اصولاً منحصر ہیں، کمالاتِ علم اور کمالاتِ عمل، اور انہی دو میں یہ انسان ساری مخلوقات حتیٰ کہ فرشتوں سے بھی بڑھ کر نکلا تو خدا کا نائب بھی ان کمالات میں یہی ہو سکتا تھا اور عمل چوں کہ علم کے تابع ہے اس لئے اصل بنیادِ خلافت علم ہی ٹھہرتا ہے، جو انسان ہی میں حدِ کمال تک پہنچا ہوا ہے، اس لئے اسی کو خلیفہ الہی بنایا گیا۔

خلافتِ انسانی کے بارے میں ملائکہ کا سوال

اسی لئے جب فرشتوں نے عرض کیا کہ اگر زمین میں خلیفہ بنانا ہے تو ہمیں کیوں نہ خلیفہ بنا دیا جائے کہ ہم سے زیادہ آپ کی تقدیس و تسبیح کرنے والا اور کون ہے؟ تو حق تعالیٰ نے اولاً حاکمانہ جواب دیا کہ اس معاملہ کو ہم جانتے ہیں تم نہیں جانتے، جس سے ملائکہ خاموش ہو گئے اور پھر حکیمانہ جواب دیا کہ آدم علیہ السلام کو اسماء کی تعلیم دے کر ملائکہ کو چیلنج کیا کہ ذرا تم اشیاءِ کائنات کے نام تو بتاؤ، وہ نہ بتا سکے تو آدم علیہ السلام سے فرمایا کہ تم بتاؤ، انھوں نے تمام نام گنا دیئے، تو بتلا دیا گیا کہ علم کا ابتدائی مرحلہ علمِ اسماء ہے، جب اسی میں تم انسان سے بازی نہ لے جا سکتے تو اسماء کے بعد صفاتِ اشیاء، پھر خواصِ اشیاء، پھر حقائقِ اشیاء وغیرہ کے علوم میں تم ان سے کب بازی لے جا سکو گے اس لئے مستحقِ خلافت انسان ہی ہے۔

بارگاہِ الہی سے قولی و عملی جواب

رہا عملی میدان تو اس میں ملائکہ نے نوعِ انسانی کی مذمت کی تھی کہ وہ خونریز ہوگا، مفسد ہوگا تو قدم قدم پر حق تعالیٰ اپنے تمام بندوں کے اعمالِ اوّل تو ملائکہ ہی سے لکھواتے ہیں۔ تاکہ قیامت تک ان کے اس شبہ کا عملی جواب ہوتا رہے اور وہ انسان کی نیکی پر گواہ بنتے رہیں اور ساتھ ہی حدیث میں آیا ہے کہ جب کہیں مجلسِ وعظ و نصیحت وغیرہ منعقد ہوتی ہے تو ہزاروں فرشتے اس مجلس پر نازل ہوتے ہیں، جو اسی لئے پیدا کیے گئے ہیں۔ جب یہ مجلس خیر ختم ہوتی ہے تو وہ فرشتے آسمانوں میں چڑھتے ہیں اور انھیں اللہ تعالیٰ سے قرب ہوتا ہے۔ حق تعالیٰ فرماتے ہیں تم کہاں گئے تھے؟ عرض کرتے ہیں کہ آپ کے بندوں کی مجلس میں۔ فرماتے ہیں تم نے میرے بندوں کو کس حال میں دیکھا؟ عرض کرتے ہیں کہ آپ کی یاد میں مصروف تھے۔ آپ کی جنت کے طالب تھے اور جہنم سے خائف تھے۔ فرماتے ہیں کہ کیا انھوں نے جنت و دوزخ کو دیکھا ہے؟ عرض کرتے ہیں دیکھا تو نہیں، انبیاء سے سن کر ایمان لائے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر جنت و نار کو دیکھ لیں تو کیا کریں؟ عرض کرتے ہیں کہ اگر دیکھ پائیں تو سوائے جنت مانگنے اور دوزخ سے پناہ مانگنے کے انھیں کوئی کام ہی نہ رہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ فرمائیں گے تم گواہ ہو جاؤ کہ میں نے ان سب کو بخش دیا جو اس مجلس میں حاضر تھے۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے جب بخشنا تھا تو ان اربوں کھربوں فرشتوں کے نازل فرمانے اور انھیں آسمان پر چڑھا کر ان سے پوچھنے اور انھیں گواہ بنا کر مغفرت کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اس کے بغیر بھی مغفرت فرما سکتے تھے؟ پھر یہ کہ ایسی مجلسیں دنیا میں نہ معلوم کتنی ہوتی ہیں اور ہر جگہ ملائکہ کا ان مجلسوں پر اترنا اور پھر چڑھنا اور پھر گواہ بننا آخر کیا ضروری تھا؟ تو حقیقت یہ ہے کہ یہ ملائکہ کو عملی جواب دینے کے لئے ہے کہ جس کے بارے میں تم کہتے تھے کہ:

اتَّجَعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ.

کیا آپ پیدا کریں گے زمین میں ایسے لوگوں کو جو فساد کریں گے اور خونریزی کریں گے۔

تم نے دیکھا کہ وہ کس طرح عملِ صالح اور برّ و تقویٰ میں لگا ہوا ہے اور کس درجہ صالح بن کر

دین کو پھیلانے اور اس پر جھمکنے کی سعی کر رہا ہے۔ کیا یہ فساد ہے؟ کیا یہ خونریزی ہے؟

انسانی اعمال پر فرشتوں کی گواہی کی حکمت

پس ایک طرف تو علم کے میدان میں انسان کو فرشتوں سے فائق ثابت کرایا اور ایک طرف عبادت و طاعت میں اسے فرشتوں سے اونچا ثابت فرمایا اور خود فرشتوں ہی کو اس کی نیکی پر گواہ بنایا تاکہ اس کی سفاکی اور فساد کا تخیل ان کے ذہن سے نکل جائے اور وہ بصدقِ دل اس کی خلافت کے معترف ہو جائیں۔ چنانچہ ہر غیر معمولی عمل و عبادت کے مواقع پر ملائکہ کو اسی طرح گواہ بنایا جاتا ہے۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ جب حاجی احرام باندھ کر حج و زیارت کرتے اور طواف و سعی میں دوڑتے ہیں۔ منیٰ و عرفات میں ٹھہرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ملائکہ کو خطاب فرماتے ہیں کہ یہ لوگ آخر گھر بار چھوڑ کر، بیوی بچوں سے منہ موڑ کر، سر سے کفن باندھ کر اپنی لذت و آرام کو مٹا کر یہاں کیوں آئے ہیں؟ یہ صرف میری خوشنودی اور رضا کے لئے آئے ہیں اور پروانوں کی طرح نثار ہو رہے ہیں۔ اے ملائکہ تم گواہ رہو کہ میں نے اُن کو بخش دیا۔ حقیقت میں یہ فرشتوں کا وہی عملی جواب ہے کہ وہ انسان جس کے متعلق تم نے اَتَجَعَلُ فِيهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيهَا کہا تھا، دیکھو کیا طاعت و عبادت اور ترکِ لذات میں اپنے رب کی خاطر مصروف ہے۔

حدیث شریف میں آتا ہے کہ دن کے اعمال لکھنے والے ملائکہ الگ ہیں اور رات کے الگ۔ دن والے فرشتے عصر کی نماز کے وقت اُپر چڑھتے ہیں اور اعمال نامے رات والے ملائکہ کے حوالہ کر دیتے ہیں۔ اور رات والے فرشتے صبح کی نماز کے وقت دن والوں کو چارج دے کر اُپر چڑھتے ہیں۔ غرض دونوں وقتوں کے ملائکہ کا عروج و نزول فجر اور عصر کی نمازوں کے وقت کر لیا گیا۔ ان کے چڑھنے پر حق تعالیٰ جب دریافت فرماتے ہیں کہ ہمارے بندوں کو تم نے کس حال میں چھوڑا؟ تو جواب میں عرض کرتے ہیں کہ:

ترکناہم وہم یصلون و اتیناہم وہم یصلون۔

جب ہم نے انہیں چھوڑا تب بھی نماز میں مصروف تھے اور جب ہم نے جا کر دیکھا تب بھی نماز میں

مشغول تھے۔

سو یہ وہی عملی جواب ہے کہ جن کے بارے میں تم مفسد اور سفاک ہونے کے مدعی تھے، دیکھو وہ رات دن کیسا مصروفِ عبادت ہے۔ یہ معاملہ روزانہ صبح اور شام ہوتا رہتا ہے۔ گویا صبح شام ملائکہ کو عملی جواب دے کر انسان کی برتری اُن پر جتائی جاتی ہے تاکہ روزانہ ان کو عملی جواب ملتا رہے اور وہ انسان کی فضیلت اور اس کی خلافت کے معترف ہوتے رہیں۔ پھر نہ صرف علم و عمل ہی انسان کا فرشتوں سے بالا و برتر ہے بلکہ احوال و کیفیات بھی دیکھی جائیں جو قربِ الہی سے اسے حاصل ہوتی ہیں، سو وہ بھی احوالِ ملائکہ سے بالا و برتر ہیں۔

آخر جو احوال و کیفیات انبیاء اور اولیاء اللہ پر طاری ہوتی ہیں وہ فرشتوں پر نہیں آ سکتیں کیوں کہ نہ ملائکہ علم و عمل کے ان میدانوں سے گذرتے ہیں جن سے انسان گذرتا ہے، نہ ان پر وہ کیفیاتِ عشق و محبت طاری ہوتی ہیں جو انسان پر ہوتی ہیں اور جب علم و عمل، حال سب ہی میں انسان ملائکہ سے فائق ہے تو انسان ہی کا حق تھا کہ اسے نیابت کی نعمت سے نوازا جائے اور اپنا نائب بنایا جائے، کہ بناءِ خلافت یہی دو چیزیں تھیں یعنی علم خداوندی اور اخلاق خداوندی، وہ دونوں جب اس میں علی وجہ الاتم ثابت ہوتے ہیں تو خلافت بھی علی وجہ الاتم اس میں آ سکتی تھی۔

تکمیلِ خلافت کا مقام

البتہ یہ ضرور ہے کہ تکمیلِ خلافت دنیا میں نہیں ہوتی بلکہ آخرت میں ہوگی، جس کی وجہ یہ ہے کہ بنائے خلافت جب کہ علم کامل اور عمل کامل ہے تو یہ علم و عمل جب تک کہ اسی انداز کا نہ ہوگا جس انداز کا خود حق تعالیٰ کا ہے اس وقت تک اس انسان کی علمی و عملی خلافت کی تکمیل نہیں ہو سکتی، اور ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے علم اور عمل کی شان یہ ہے کہ وہ اسباب کا محتاج نہیں ہے۔ اس کا علم بھی اسباب سے بے نیاز ہے۔ یہ نہیں کہ حق تعالیٰ نے کوئی کتاب پڑھ کر یہ علم حاصل کر لیا معاذ اللہ، بلکہ علم کا سرچشمہ خود اس کی ذات ہے، یعنی علم خود اس کی ذاتِ بابرکات سے اُبھرتا ہے۔

ایسے ہی اس کی صنّاعی بھی وسائل و آلات کی محتاج نہیں، بلکہ جب کسی چیز کے بنانے کا ارادہ کرتے ہیں تو فرما دیتے ہیں کُنْ (ہو جا) فیکُونْ (تو وہ ہو جاتی ہے)، اس لئے وہ پل بھر میں جہان

بنادیتے ہیں اور ان کے ارادہ ہی سے وہ چیز خود بخود معرض وجود میں آ جاتی ہے۔

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝

بلاشبہ اس کا معاملہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کا ارادہ کیا تو کہہ دیتا ہے کہ ہو جا، پس وہ ہو جاتی ہے۔

اس صورتِ حال کو سامنے رکھ کر دیکھا جائے تو یہ کیفیت اس میں جنت میں داخل ہو کر پیدا ہوگی، چنانچہ علم تو یہ ہوگا یعنی ماضی و مستقبل سب کچھ انسان پر روشن ہو کر اس کے علم میں آ جائے گا۔ اگلے پچھلے تمام کیے ہوئے اعمال اس کے سامنے آ جائیں گے اور یہ علوم اسے خود بخود حاصل ہوں گے، نہ کوئی استاد ہوگا نہ کتاب، بلکہ نفسِ انسانی خود مدد رک بن جائے گا۔ فرمایا گیا:

عَلِمْتُ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرْتُ.

تو اس وقت ہر شخص ان اعمال کو جان لے گا جو لے کر آیا ہے۔

ادھر عمل کی یہ کیفیت ہوگی کہ تمام صنعتیں اس کی قوتِ متخیلہ کے تابع ہو جائیں گی، کسب و محنت اور اختیارِ اسباب کی ضرورت نہ ہوگی، جس چیز کی خواہش ہوگی ارادہ کرتے ہی وہ چیز سامنے آ جائے گی۔ اسی کو قرآن کریم میں فرمایا گیا:

وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَى أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ ۝

اور تمہارے لئے اس جنت میں جس چیز کو تمہارا جی چاہے گا موجود ہے، اور نیز تمہارے لئے اس میں جو مانگو گے موجود ہے۔

گویا کُنْ فَيَكُونُ کی طاقت پیدا ہو جائے گی کہ جو چاہا وہی ہو گیا۔ نہ اسباب کی ضرورت نہ وسائل کی، اور جب علمِ انسانی اسباب سے مستغنی ہو جائے گا اور عمل کسب و ریاضت سے مستغنی ہو کر محض قوتِ ارادہ کے تابع ہو جائے گا، بالفاظِ دیگر حق تعالیٰ کے علم و صفت کے مشابہ ہو جائے گا، تو اس وقت انسان کی علمی و عملی خلافت مکمل ہوگی کہ وہ جس کا نائب ہے وہ علم و عمل میں کامل ہے اور اس نائبِ الہی کا علم و عمل اس کے علم و عمل کے مشابہ ہو جائے گا، اور جب کہ بنائے خلافت بھی علم و عمل ہی تھا جو اب علم و عملِ خداوندی کے مشابہ بن گیا تو خلافت بھی صحیح معنی میں اسی وقت مستحکم و مضبوط ہوگی۔

مگر جنت میں یہ استحکامِ خلافت جب ہی ہوگا جب دنیا میں علم و عمل کے اسباب و وسائل اختیار کر کے اسے جز و نفس بنانے کی انسان نے سعی کی ہوگی، ورنہ یہاں کی محرومی سے وہاں بھی محرومی

رہے گی۔ یہی وجہ ہے کہ خلیفہ کامل بن جانے کے بعد حق تعالیٰ ان بندوں کو انہی القاب و خطابات سے یاد فرمائیں گے جو القاب و خطابات خود ان کے تھے۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جنتیوں کو نشاط میں لانے کے لئے ان کے نام خطوط بھیجیں گے۔ فرشتے خطوطِ رسائی کا کام کریں گے، ان خطوط کے لفافوں پر پتہ یہ لکھا ہوگا:

من العزیز الرحیم الی العزیز الرحیم۔

عزیزِ رحیم کی طرف سے یہ خط عزیزِ رحیم کو پہنچے۔

یعنی القاب بھی وہی دے دیں گے جو خود ان کے سرکاری خطابات ہیں۔ بس اس عالم میں انسان صورتِ خلیفہ خداوندی ہے اور محض خلافت کے راستہ پر پڑتا ہے، آخرت میں پہنچ کر حقیقی معنی میں خلیفہ خداوندی بن جائے گا۔ مگر یہ منزل تب ہی آئے گی جب اس کا راستہ دنیا میں اختیار کر لیا جائے گا، اگر یہاں نیابت کی یہ ظاہری صورت اختیار نہ کی جائے جو طاعت و عبادت سے بنتی ہے تو وہاں تکمیل کس چیز کی ہو جائے گی اور کیسے ہو جائے گی۔ بہر حال یہ واضح ہو گیا کہ جنات، ملائکہ اور حیوانات میں سے اس خلافت کے عہدہ کے لئے کسی کا انتخاب عمل میں نہ آیا، آیا تو صرف انسان کا آیا۔ ع قرعہ فال بنام من دیوانہ زدند

سوان میں سے حیوانات تو قابلِ خطاب ہی نہ تھے، اس لئے قابلِ ذکر بھی نہ تھے۔ قابلِ ذکر ملائکہ، جنات اور انسان ہی تھے۔ سوانہی کا اللہ نے اس آیت میں ذکر فرما کر ہر ایک کی حیثیت پر روشنی ڈالی ہے۔ ملائکہ کا ذکر فرما کر ان کی علمی کم مائیگی پر روشنی ڈالی گئی کہ وہ علم کے میدانِ مقابلہ میں انسان سے ہار گئے۔ شیطان کا ذکر فرما کر جو جنات میں سے ہے اس کے فہم و عمل کی کوتاہی پر روشنی ڈالی کہ وہ امر خداوندی کے معارضہ پر اتر آیا اور سرکشی پر آمادہ ہو گیا، جو اس کی بدفہمی اور بدنیتی تھی۔ پس نہ کم علم خلیفہ الہی بن سکتا تھا نہ بدفہم اور بدنیت۔ انسان نے علم کا بھی ثبوت دیا کہ اشیاء کے نام سیکھ لئے اور تعمیلِ ارشاد کا بھی ثبوت دیا کہ جنت کی سکونت کا حکم دیا گیا تو وہاں جادِ داخل ہوا اور علمِ اسماء سے اس کا علم ترقی کر گیا جس سے زندگی اس کی جامع ہوئی اور ان ناموں کے ذریعے اس نے تمام اشیاءِ زندگی پر قابو پالیا، اور کائنات اس کے لئے مسخر ہو گئی، ملائکہ اس کی خدمت پر لگا دیئے گئے اور شیطان کو مردود بنا کر اس کے مقابلہ پر چھوڑ دیا گیا کہ وہ چوکٹا رہے اور اس کا مقابلہ کر کے اپنی مخفی علمی اور عملی

قوتوں کا ثبوت دے اور اس طرح اس کی خلافت روز افزوں چمکتی رہے۔ یہ علم انبیاء کو دیا اور انبیاء نے یہ علم جو بنائے خلافت ہے، بنی نوع انسان کو سکھایا۔

پس انبیاء علیہم السلام حق تعالیٰ کے تو شاگرد ہیں اور کائنات کے استاذ اور مربی ہیں۔ حق تعالیٰ نے ان پاکباز استادوں کا گروہ کم و بیش ایک لاکھ چوبیس ہزار کی تعداد میں بھیجا اور دنیا کو حکم دیا کہ اُن سے علم سیکھے اور اُن کے سامنے زانوئے ادب طے کرے۔ پس یوں سمجھو کہ یہ پوری دنیا ایک مدرسہ ہے، جس کا فرش زمین ہے چھت آسمان ہے اس میں چاند، سورج اور ستاروں سے روشنی کی۔ انسان و جنات اس مدرسہ کے طلبہ ہیں، انبیاء علیہم السلام استاذ ہیں اور ملائکہ خدام مدرسہ ہیں، نگران اور منتظم ہیں۔ طلبہ کے لئے وظیفہ کی ضرورت تھی تو اس زمین کو دسترخوان بنایا تا کہ طلباء وظیفہ پاسکیں اور ان کی ضروریات پوری ہوں اور وہ ہمہ تن علم کی تکمیل میں لگ کر استحقاقِ خلافت کو مکمل کریں اور اس طرح انسان کی فوقیت باقی تینوں ذی شعور انواع پر واضح ہوگئی جس کی بناء علم ہے۔

مجددین و علمائے ربانی انبیاء کے نائب ہیں

یہ علمی اور عملی خلافت قیامت تک باقی رہے گی۔ انبیاء علیہم السلام اولین خلفائے ربانی ہیں، ان کے بعد ان کے وارث خلیفہ ہوتے ہیں جو علمائے ربانی ہیں اور ان کا سلسلہ قیامت تک جاری رہے گا۔ حدیث شریف میں ہے:

يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مَنْ كُلِّ خَلْفٍ عَدُوْلُهُ يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الضَّالِّينَ

وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين.

اس علمِ دین کو تمام پچھلے لوگوں میں سے عادل افراد اختیار کریں گے اور اس سے غلو کرنے والوں کی

تحریفات اور باطل پسندوں کی کج روی اور جہلاء کی تاویلات کا دفاع کرتے رہیں گے۔

پھر ہر صدی پر مجددِ دین کا وعدہ کیا گیا ہے جو علماءِ راسخین فی العلم ہوں گے، یہ حضرات علماء اس علمِ الہی کو غلو کرنے والوں کی تحریفوں، باطل پسندوں کی دروغ بافیوں اور جاہلوں کی رکیک تاویلوں سے پاک صاف کر کے ان کا پردہ چاک کرتے رہیں گے اور جو شکوک و شبہات اہل باطل اور اہل زلیغ اس علم میں ڈالیں گے، یہ اہل علم دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی الگ کرتے رہیں گے۔

پس یہ امت لاوارثی امت نہیں کہ جس کا جی چاہے اس کے علم و دین کا حلیہ بگاڑ دے۔ کسی بھی مفسد و عیار کی دین میں پیش نہ چلے گی۔ حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كيف تهلك امة انا اولها والمهدى وسطها والمسيح اخرها.
کیسے ہلاک ہو سکتی ہے وہ قوم کہ جس کا اوّل میں ہوں درمیان میں مہدی اور آخر میں مسیح ہیں۔

دین کی حفاظت کا سامان

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تجتمع امتی علی الضلالة.

میری اُمت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

لا تزال طائفة من امتی منصورین علی الحق لا یضرّهم من خاذلهم ولا

من خالفهم حتی یأتی امر اللہ.

میری امت کی ایک جماعت کی ہمیشہ دین پر مدد کی جاتی رہے گی، ان کو ذلیل کرنے والا ان کی

مخالفت کرنے والا ان کو کوئی نقصان نہ پہنچا سکے گا، یہاں تک کہ اللہ ہی کا حکم آجائے۔

پس جس اُمت کو اس قدر کے اخلافِ رشید کے وعدے دیئے گئے ہوں وہ امت لاوارثی

اُمت نہیں ہو سکتی، اس کی پشت پناہی اللہ و رسول کی طرف سے برابر جاری رہے گی جیسا کہ رہتی

آ رہی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مثل امتی کمثل المطر لا یدری اولها خیر ام اخرها.

میری امت کی مثال بارش جیسی ہے، یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ اس کا اوّل زیادہ بہتر ہے یا اس کا اخیر۔

پس انبیاء علیہم السلام کا ترکہ اس وارث امتی کو ملتا رہے گا جو اپنا روحانی نسب حضور صلی اللہ علیہ

وسلم سے جوڑے رکھے گا اور وہ ترکہ علم ہے، کیوں کہ انبیاء مال و دولت وراثت میں نہیں چھوڑتے بلکہ

علم و معرفت چھوڑتے ہیں، اسی علم و معرفت سے آدمی آدمی بنتا ہے اور انسانیت اسی علم پر موقوف

ہے۔ اگر دنیا میں انبیاء علیہم السلام تشریف نہ لاتے تو انسان ڈھوروں، ڈنگروں کا ایک گلہ ہوتا جو بقول

ملائکہ اس دنیا میں آنے کے بعد بجز سفاکی اور مفسدہ پردازی کے کوئی دوسرا کام نہ جانتا۔ پس مادی تعلیم اور سائنس وغیرہ عمدہ عمدہ سامان تو پیدا کر سکتی ہے مگر عمدہ انسان پیدا نہیں کر سکتی۔

مادہ و سائنس کی بے مائیگی

عمدہ انسان صرف انبیاء علیہم السلام کی لائی ہوئی تعلیم ہی سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ سائنس سے باہر تو چاندنا (روشنی) ہوتا ہے مگر اندر اندھیرا ہو جاتا ہے۔ نہ تقوائے ظاہر ہوتا ہے نہ تقوائے باطن۔ ظاہر اُمادیات کی ترقی ہو رہی ہے مگر اندر کے جو ہر تباہ ہو رہے ہیں۔ انسان نے نئی نئی ایجادات میں اپنی تمام طاقتوں کو گم کر دیا اور اس کی محتاجگی بڑھ گئی، اگر وہ اُڑنا چاہے تو لوہے لکڑی پیتل کا محتاج ہے، اگر بعید مسافت پر خبر دینا چاہے تو لاسکلی اور وائرلیس کا محتاج، اگر کسی دور دراز مقام پر پہنچنا چاہے تو ریل، موٹر کا محتاج۔ یعنی خود اپنے نفس کی اندرونی طاقت سے یہ کام نہیں کر سکتا، بلکہ ان آلات و وسائل کا دستِ نگر ہے۔ مرد وہ تھے جنہوں نے اپنے اندر وہ طاقت پیدا کی کہ ہزار ہا میل کی مسافت پر بلا لاسکلی کے آوازیں پہنچائیں۔ جیسے حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے بیت اللہ کے بن جانے کے بعد حج کرنے کی ہدایت کی آواز لگائی تو وہ سارے عالم میں گونجی۔ فاروقِ اعظمؓ نے مسجدِ نبویؐ سے حضرت ساریہ کو آواز دی تو وہ ڈھائی سو میل پر بلاریڈیو کے پہنچی۔ انہوں نے بلند پروازی دکھلائی، وہ کسی ہوائی جہاز کے محتاج نہ ہوئے۔

حضرت مسیح علیہ السلام چوتھے آسمان پر پہنچے اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ساتوں آسمانوں سے گذر کر مستوی تک پہنچے۔ مگر محض اپنی اندرونی روحانی قوت سے، نہ کہ مادی وسائل سے۔ اس لئے اپنے اندر جو ہر پیدا کرو۔ لوہے، پیتل کے محتاج بن کر مت رہ جاؤ۔ اسباب کے بندے نہ بنو، مسببِ الاسباب کے بندے بنو۔

آج کی یہ ترقی انتہائی محتاجگی کی ترقی ہے، حالاں کہ انسانی ترقی استغناء کی ترقی ہے۔ لوہے، پیتل اور دیگر معدنیات کا غلام بن جانا صرف اُس جگہ باکمال ہے جہاں مشینیں ہوں، بجلی ہو، پاور ہاؤس ہو، پٹرول ہو، جہاں یہ چیزیں نہ ہوں وہ عاجز، بے بس اور بے کس ہے۔ انسانِ کامل وہ ہے کہ اگر زمین پر ہو تو بھی باکمال ہو، اگر زمین کے اندر ہو تو بھی باکمال ہو۔

علمِ الہی کی مثال

شیخ شہاب الدین سہروردی نے ایک حکایت بیان کی ہے جس کو مولائے رومی نے نقل فرمایا ہے کہ ایک دفعہ رومیوں اور چینیوں کے درمیان جھگڑا ہوا۔ رومیوں نے کہا ہم اچھے صنّاع اور کاریگر ہیں، چینیوں نے کہا ہم ہیں۔ بادشاہ کے سامنے مقدمہ پیش ہوا۔ بادشاہ نے کہا کہ تم اپنی اپنی صنّاعی دکھلاؤ۔ اس وقت دونوں صنّاعیوں کا موازنہ کر کے فیصلہ کیا جائے گا اور اس کی صورت یہ کی گئی کہ بادشاہ نے ایک مکان بنوایا اور اس کے درمیان پردہ کی ایک دیوار کھڑی کر دی، چینیوں سے کہا کہ نصف مکان میں تم اپنی کاریگری دکھلاؤ اور رومیوں سے کہا کہ دوسرے نصف میں تم اپنی صنّاعی کا نمونہ پیش کرو۔ چینیوں نے تو دیواروں پر پلاستر کر کے بیل بوٹے اور پھول پتے رنگ برنگ کے بنائے اور اپنے حصہ کے کمرہ کو مختلف نقش و نگار اور رنگ بیل بوٹوں سے گل و گلزار بنادیا، ادھر رومیوں نے دیواروں پر پلاستر کر کے ایک بھی پھول نہ بنایا اور نہ ہی کوئی بھی رنگ لگایا، بلکہ دیوار کے پلاستر کو صقلیل کرنا شروع کر دیا اور گھونٹتے گھونٹتے اتنا صاف اور چمک دار کر دیا کہ اس میں آئینہ کی طرح صورت نظر آنے لگی۔

جب دونوں نے اپنی اپنی کاریگری اور صنّاعی ختم کر لی تو بادشاہ کو اطلاع دی۔ بادشاہ آیا اور حکم دیا کہ درمیان سے دیوار نکال دی جائے۔ جوں ہی دیوار بیچ میں سے ہٹی، چینیوں کی وہ تمام نقاشی اور گلکاری رومیوں کی دیوار میں نظر آنے لگی اور وہ تمام بیل بوٹے رومیوں کی دیوار میں منعکس ہو گئے جسے رومیوں نے صقلیل کر کے آئینہ بنادیا تھا۔

بادشاہ سخت حیران ہوا کہ کس کے حق میں فیصلہ دے، کیوں کہ ایک ہی قسم کے نقش و نگار دونوں طرف نظر آرہے تھے۔ آخر کار اس نے رومیوں کے حق میں فیصلہ دیا کہ ان کی صنّاعی اعلیٰ ہے، کیوں کہ انھوں نے اپنی صنّاعی بھی دکھلائی اور ساتھ ہی چینیوں کی کاریگری بھی چھین لی۔

مولانا روم نے اس قصہ کو نقل کر کے آخر میں بطور نصیحت کے فرمایا کہ اے عزیز! تو اپنے دل پر رومیوں کی صنّاعی جاری کر، یعنی اپنے قلب کو ریاضت و مجاہدہ سے مانجھ کر اتنا صاف کر لے کہ تجھے گھر

بیٹھے ہی دنیا کے سارے نقش و نگار اپنے دل میں نظر آنے لگیں۔

ستم است اگر ہوست کشد بہ سیر سروہ چمن درآ

تو ز غنچہ کم دمیدہ در دل کشا بہ چمن درآ

یعنی تو اپنے دل کی کھڑکیوں کو کھول دے اور اس میں سے ہر قسم کا مادی میل کچیل نکال پھینک اور اسے علمِ الہی کی روشنی سے منور کر دے تو تجھے دنیا و آخرت کے حقائق و معارف گھر بیٹھے ہی نظر آنے لگیں گے۔

بنی اندر خود علومِ انبیاء بے کتاب و بے معید و استاد

ایسے قلبِ صافی پر بے استاد و کتاب براہِ راست علومِ خداوندی کا فیضان ہوتا ہے اور وہ روشن سے روشن تر ہوتا جاتا ہے، مگر یہ شانِ مادی علوم کی نہیں، صرف روحانی اور شرعی علوم کی ہے، جب کہ ان پر عمل کیا جائے۔

حدیث میں ہے:

من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم.

عمل کی برکت سے حق تعالیٰ قلب میں وہ علوم ڈالتا ہے، جو پہلے سے اس میں نہ تھے۔

اس لئے انسان اگر انسانیت چاہتا ہے تو اولاً عالم بنے پھر عامل بنے۔ تب آخر کار علمِ لدنی کا وارث بنتا ہے۔ پس ابتدائی علمِ علمِ درست ہے اور انتہائی علمِ علمِ وراثت ہے۔

مدارسِ دینیہ انسانیت کی فیکٹریاں ہیں

یہ کتابوں کے درس و مطالعہ کا علمِ علمِ درست ہے اور اس کی عملی مشق سے پیدا شدہ بصیرت و گہرائی علمِ وراثت ہے، مگر علمِ وراثت نصیب ہوتا ہے علمِ درست ہی سے۔ پس مدارسِ علمِ درست سکھاتے ہیں اور علمِ وراثت کا راستہ صاف کرتے ہیں، اگر یہ مدارسِ دینیہ نہ ہوں تو نہ علمِ درست ملے نہ علمِ وراثت۔

پس یہ مدارس اس لئے قائم کیے جا رہے ہیں کہ جو علوم ہمیں انبیاء سے وراثت میں ملے ہیں ان

کو انسانوں تک پہنچا کر انسانوں کو انسان بنایا جائے۔ اس لئے یہ مدارس گویا سچے انسانوں کو ڈھالنے کی فیکٹریاں ہیں۔ پس سائنس کی فیکٹریاں اور مشینریاں سامان ڈھالتی ہیں اور یہ مدارس کی فیکٹریاں انسان ڈھالتی ہیں، جس کے ظاہر و باطن علومِ انبیاء سے روشن ہوں۔ مادی علوم محض ظاہری ٹیپ ٹاپ اور نمائش سکھاتے ہیں اور یہ حقیقی علوم (علومِ شرعیہ) باطن کی آراستگی سکھاتے ہیں۔

مادی علوم صورت کا جمال بخشتا ہے اور روحانی علم سیرت کا جمال عطا کرتا ہے اور محض صورت کا جمال ایک عارضی حسن و جمال ہے جو جاتا آتا رہتا ہے، یہاں تک کہ ایک دن مٹ جائے گا، اسے تو دو دن بخار ہی آکر مٹا دیتا ہے۔ یہ تمام رعنائی اور زیبائی ختم ہو جاتی ہے اور اگر کچھ بھی نہ ہو تو بڑھاپے سے یہ ظاہری جمال کے سارے نقش و نگار زائل ہو جاتے ہیں، اور بڑھاپا بھی نہ آئے تو موت تو کہیں گئی ہی نہیں، وہ تو ساری صورتیں اور خوبصورتیاں مٹا کر رہتی ہے۔ البتہ سیرت پر اس کا بس نہیں چلتا۔ سیرت دنیا میں جیسی بھی بنالی جائے اُسے موت نہیں مٹا سکتی، وہ قبر میں، حشر میں اور اس کے بعد برابر قائم رہتی ہے۔ حدیث شریف میں فرمایا گیا ہے:

تَحْشَرُونَ كَمَا تَمُوتُونَ وَتَمُوتُونَ كَمَا تَحْيَوْنَ.

اٹھائے جاؤ گے تم جس حال میں تم مرو گے اور مرو گے تم جس حال میں تم زندہ رہو گے۔

حشر تمہارا اس حالت پر ہوگا جس حالت پر موت آئی، اور موت اس حالت پر آئے گی جس پر زندگی گزاری ہے۔ آج کل نو جوان صورت کے بنانے سنوارنے میں مصروف ہیں، حالاں کہ اس چیز کے بنانے سے کیا فائدہ جو بنی ہے بگڑنے کے لئے، یعنی محض صورت آرائی شہوت رانی ہے اور سیرت آرائی مردانگی ہے۔

پس آپ اس صورت کو کہاں تک بنائیں گے؟ جو بگڑنے ہی کے لئے بنی ہے، اس کو کہاں تک بنائیں گے سنواریں گے؟ بنانا اس چیز کا ضروری ہے جو بن کر بگڑتی نہ ہو اور وہ سیرت اور اخلاقِ فاضلہ اور علوم و کمالات ہیں۔ دنیا میں صورتِ فتنہ کا ذریعہ بنتی ہے اور سیرت عز و جاہ کا۔

حضرت یوسف علیہ السلام کنعان کے کنوئیں میں ڈالے گئے، مصر کے بازار میں کھوٹے داموں بیچے گئے، زلیخا کے غلام بنے، پھر جیل خانہ میں قید ہوئے۔ یہ سارے فتنے حسنِ صورت نے

پیدا کیے، لیکن جب مصر کی سلطنت ملنے کا وقت آیا تو وہاں سیرت نے کام کیا۔ چنانچہ حضرت یوسف علیہ السلام نے مصر کی حکومت کا مطالبہ کرتے وقت یہ نہیں کہا تھا کہ:

اجعلنی علی خزائن الارض انی حسین جمیل، بلکہ اِنِّی حَفِیْظٌ عَلَیْمٌ کہا تھا یعنی علمی اور عملی سیرت پیش کی تھی جس سے حکومت ملی۔ صورت پیش نہیں کی تھی جس سے غلامی اور جیل کی قید و بند ملی تھی۔ پس حسن صورت فتنہ پیدا کرتا ہے اور حسن سیرت عز و جاہ پیدا کرتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام اسی سیرت کے سنوارنے کے لئے اس دنیا میں تشریف لائے ہیں، صورتوں کی آرائش کرانے کے لئے نہیں۔

ان اللہ لا ینظر الی صورکم و اموالکم و لکن ینظر الی قلوبکم و اعمالکم۔

حق تعالیٰ تمہاری صورتوں اور مالوں کو نہیں دیکھتے بلکہ تمہارے دلوں اور تمہارے اعمالوں کو دیکھتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ تمہاری صورتوں اور مالوں کو نہیں دیکھتا، اس کی نظر تمہارے دلوں اور اعمال پر ہے۔ وہاں یہ معیار نہیں کہ جو دولت مند اور خوبصورت ہو اُسے قبول فرمالے اور جو غریب بد صورت ہو اُسے رد کر دے۔ یہی معیار انبیاء علیہم السلام کے ہاں بھی ہے کہ وہ آدمی کا رد و قبول حسن صورت سے نہیں بلکہ حسن سیرت سے کرتے ہیں۔ دنیا والوں کے ہاں رد و قبول کا معیار حسن صورت اور دولت ہے۔ حضرت بلال حبشی رضی اللہ عنہ صورتاً سیاہ تھے، غلام حبشی تھے، مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کو ہو سیدنا و مولانا فرماتے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی گردنیں بلال کے آگے جھک جاتیں، حسن صورت کی وجہ سے نہیں کہ وہ تھا ہی نہیں بلکہ حسن سیرت کی وجہ سے کہ وہ بحد کمال ان میں موجود تھی۔ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے:

ما رأیت افضل من عطاء ابن ابی رباح

میں نے حضرت عطاء بن ابی رباح سے زیادہ بہتر کوئی نہیں دیکھا۔

حالاں کہ وہ صورت کے کالے تھے، وہ صورت کی تعریف نہیں تھی، سیرت کی تھی، جس نے کالوں کو گوروں کے اوپر حاکم بنایا اور سیرت دو ہی چیزوں سے بنتی ہے، قوتِ علم اور قوتِ اخلاق (یعنی

قوتِ عمل) ان ہی دونوں قوتوں سے آدمی باقی مخلوق پر فائق ہوتا ہے اور اُسے خلافت ملتی ہے، قربِ حق نصیب ہوتا ہے اور صورتِ دو چیزوں سے بنتی ہے۔ دولت سے اور جہالت سے۔

مدارسِ دینیہ سیرت سنوارنے کے لئے ہیں

پس یہ مدارسِ دینیہ انسانیت کے ان ہی دو جوہروں کے پیدا کرنے کے لئے ہیں، اگر یہ مدارس نہ ہوں تو انسانیت دنیا سے ختم ہو جائے گی۔ کالج اور یونیورسٹیوں میں لاکھوں روپے خرچ ہوتے ہیں، مگر وہاں انسانیت نہیں سکھائی جاتی، صرف صورتِ انسانی بنائی جاتی ہے، لیکن ان ٹوٹے پھوٹے مکانوں میں جن کا نام مدرسہ اور خانقاہ ہے حقیقتِ انسانیت سکھائی جاتی ہے اور انبیاء علیہم السلام کے نقشِ قدم پر چلنے حتیٰ کہ فقر و فاقہ تک سے بھی انسانیت حاصل کر لینی سکھائی جاتی ہے۔ زہد و قناعت اسی علم کی بدولت قائم ہے۔

یہ علماء سو پچاس روپے کی تنخواہ پر بخوشی گزارہ کر لیتے ہیں، ورنہ آج کل سو روپے کیا وقعت رکھتے ہیں۔ یہ اسی سیرت کی خوبی کا کمال ہے کہ یہ لوگ اس تھوڑے پر راضی اور مطمئن ہیں۔ حضرت مولانا تھانویؒ اس شعر کو بار بار پڑھتے اور کیف لے لے کر پڑھا کرتے تھے کہ ے

ما ہیچ نداریم غم ہیچ نداریم دستار نداریم غم دستار نداریم
اور کبھی فرماتے ے

لنگے زیر و لنگے بالا نے غم دزد و نے غم کالا
اور کبھی فرماتے ے

کس نیاید بہ خانہ درویش کہ خراجِ زمین و باغ بدہ
کل تک ہم زہد و قناعت کی فضیلت محض شرعی تعلیم پیش کر کے بتلاتے تھے لیکن آج زمانہ نے اس کی خوبیوں کا خود دنیا والوں کو مشاہدہ کرا دیا ہے۔ ہزاروں من غلے والے غیر مطمئن ہیں، لاکھوں کروڑوں روپے والے پریشان حال اور نالاں ہیں، لیکن جن کے پاس غلہ ہی نہیں یا بقدرِ ضرورت

ہے وہ مطمئن ہیں۔

پس دنیا کی کثرت اور سرمایہ داری کی افراطِ حسن نہیں، ایمان اور تقویٰ حسن ہے۔ ورنہ دنیا کی کثرت کا تو یہ حال ہے کہ جب آتی ہے تب بھی مصیبت لے کر آتی ہے اور جب جاتی ہے تب بھی مصیبت چھوڑ کر جاتی ہے۔

بہر حال اس کے بٹورنے کی مساعی کی جگہ اگر آپ اپنی سیرت کو بنانے کا فکر کریں تو دنیا ہاتھ سے نہ جائے گی اور آخرت بھی درست ہو جائے گی۔

خاتمہ

حاصل یہ ہے کہ انسان کو علم ہی کی وجہ سے افضلیت اور نیابت ملی اور وہ کائنات کی ساری ذی شعور مخلوقات پر بازی لے گیا، اس لئے اس فضیلت کو اپنے حق میں باقی کر لیجئے اور جو منصب حق تعالیٰ نے بلا قیمت عطا فرما دیا ہے اس کے تحفظ کی سعی کیجئے۔ حق تعالیٰ ہمیں توفیق دے کہ علم بھی حاصل کریں اور عمل سے بھی آراستہ ہوں۔ آمین

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً،

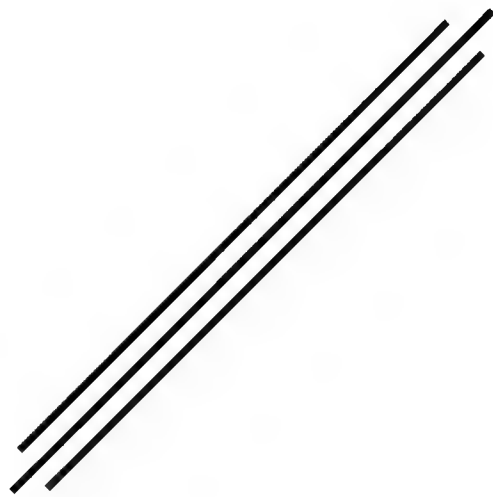
إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ۝

محمد طیب

مدیر دارالعلوم دیوبند

۲۲ اکتوبر ۱۹۵۸ء

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ



حفظانِ زندگی اور

عجائباتِ برزخ

.....

حفظانِ زندگی اور عجائباتِ برزخ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ۔

اس مختصر وقت میں جب کہ طبیعت بھی کچھ کسل مند ہے، کچھ کمزوری بھی محسوس ہو رہی ہے، طبعی نشاط ابھی کچھ پورا بحال نہیں ہے اور وقت بھی کم ہے، کسی لمبی تقریر یا کسی مسئلہ پر علمی انداز سے کسی سیر حاصل کلام کرنے کی ہمت نہیں ہے۔ صرف چند عملی باتیں بطور نصیحت عرض کرنی ہیں تاکہ اعلانِ تقریر کا احترام بھی باقی رہے اور مجھ پر زیادہ تعب کا بوجھ بھی نہ ہو۔ یہ میں نے تنزل کے طور پر کہا ہے کہ کسی مسئلہ پر علمی انداز سے تقریر کرنا نہیں ہے، ورنہ اسلام کا کونسا مسئلہ ہے جو علمی نہیں ہے اور کونسی بات ہے جو علم میں نہیں ڈوبی ہوئی ہے۔ جب قرآن علمی معجزہ ہے تو اس سے نکلی ہوئی ہر چیز سرتاپا علم ہی علم ہو سکتی ہے، اس لئے اس وقت جو بھی عرض کیا جائے گا وہ علم ہی ہوگا۔ فرق اتنا ہے کہ کسی مسئلہ میں اس کے علمی پہلو پر زور دے دیا جائے تو وہ علمی بن جاتا ہے، عملی پہلو اجاگر کر دیئے جائیں تو وہ عملی اور نصیحت رہ جاتا ہے، ورنہ ہر مسئلہ علمی ہی علمی ہے۔

چوں کہ اس وقت کسی مسئلہ زیر بیان میں اس کے علمی پہلو پر زور دینا نہیں اس لئے میں نے عرض کیا کہ اس وقت کسی مسئلہ پر علمی انداز سے کلام کرنا نہیں ہے، یہ مقصد نہیں کہ علم بیان کرنا نہیں۔ دوسرے یہ کہ اگر ان چند عملی باتوں کو عمل میں لایا جائے تو میں سمجھتا ہوں کہ یہ چند باتیں بھی علمی تقریر بن جائیں گی کیوں کہ علمی تقریروں کا حقیقی مقصد عمل ہے، جو ان سے حاصل ہو جائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ مقصد بلا وسیلہ کے سامنے نہیں آتا، تو عمل بھی بلا علم کے سامنے نہ آئے گا۔ اور جب ان عملی باتوں کا یہ حقیقی ذریعہ یعنی علم سامنے آ گیا تو سمجھئے کہ عمل بھی سامنے آ گیا۔

اس لئے اس وقت اگر کسی علمی تقریر کا ارادہ نہیں بھی کیا گیا بلکہ صرف چند عملی باتیں ہی عرض کرنا کافی سمجھا گیا تو اسے آخر تقریر کے عنوان سے خارج کیوں سمجھا جائے۔ جب کہ تقریروں کا حقیقی مقصد ہی اس سے سامنے آ رہا ہے۔ پھر اگر اس پر دھیان دیا جائے کہ ان عملی چیزوں پر عمل درآمد اسی

وقت ہو سکتا ہے جب کہ ان کا علم حاصل ہو جائے۔ اس لئے یہ عملی چیزیں بھی تو اپنی اندر علم لئے ہوئے ہوں گی، تو کوئی وجہ نہیں کہ ان کے بیان کو علمی تقریر نہ کہا جائے۔ جب کہ ان عملی باتوں کا بیان ہی علم ہوگا جس پر عمل کرنے کی دعوت دی جائے گی۔

اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کوئی علمی تقریر نہ ہوئی، یا کسی مسئلہ پر علمی انداز سے کلام ہی نہیں کیا گیا۔ میرا مقصد یہ تھا کہ جیسے اپنی روش اور عادت یہ رہی ہے کہ کسی موضوع پر تمہیدی مقدمات اور طریق استدلال سے علمی انداز میں کلام کیا جائے اور اس کے دلائل و شواہد اور بعض اوقات وجوہِ جواب اور کبھی حقائق و معارف اور ان کے عقلی مویذات اور اس سے متعلقہ علل و اسرار بھی پیش کئے جائیں لیکن اس وقت یہ انداز اختیار نہیں کیا جائے گا کہ اس کی ہمت نہیں ہے، یوں جو بھی مسئلہ بیان ہوگا خواہ وہ علمی ہو یا عملی، اس کا بیان بہر حال علم ہی ہوگا۔ اس لئے اس تقریر کو بھی علم اور عمل سے خالی نہ کہا جائے۔ مگر چوں کہ اس وقت زیادہ زور عملی پہلوؤں اور جزئیات پر ہوگا اس لئے عرفِ عام کے لحاظ سے آپ کہہ سکیں گے کہ کوئی علمی تقریر نہیں ہوئی۔ بلکہ صرف چند عملی باتوں کی نصیحت کر دی گئی، مگر میں اس پر بھی یہ عرض کروں گا کہ نصیحت بھی تو آخر دین اور مقاصدِ دین ہی میں سے ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے کہ:

الدین النصیح لکل مسلم .

کہ دین نام ہی نصیحت اور مسلمانوں کی خیر خواہی کا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ جب نصیحت خود دین ہے اور دین کے بیان ہی کا نام علم ہے جس میں کچھ پہلو عملی نمایاں کئے جائیں تو عملی نصیحت کے ساتھ علمی تقریر بھی کیوں نہ باور کر لیا جائے۔ جس سے یہ آج کا بیان نصیحت بھی ہو اور تقریر بھی ثابت ہو جائے اور ساتھ ہی ایک کمزور اور ضعیف کے لئے آپ کی ہمدردانہ رعایت و مروت بھی شامل ہو جائے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ اسی عملی بیان میں کوئی جہتِ علمی بھی زبان پر آجائے اور بے ارادہ بھی اس کا علمی حصہ نمایاں ہو جائے تو پھر یہ تنزل کا درجہ بھی باقی نہ رہے گا جو عرض کیا گیا، مگر اس وقت یہ بیان صرف اس حد تک علمی تقریر سے ایک گونہ الگ رہے گا، کہ علمی انداز سے اس کے ادا کرنے کا ارادہ نہیں ہے، یوں بلا ارادہ بھی وہ علمی بن جائے تو یہ فضلِ خداوندی

ہوگا، کہ نہ آپ پر بار پڑا نہ مجھ پر اور علمی تقریر بھی ہوگئی۔ (۱)

زندگی نعمتِ خداوندی ہے

بہر حال اب آپ ان چند عملی باتوں پر دھیان دیں جو اس وقت عرض کرنی ہیں، ان میں پہلی بات تو یہ ہے کہ ہماری اور آپ کی یہ زندگی اللہ کی امانت اور بخشی ہوئی نعمت ہے، آپ خود اس زندگی کے مالک نہیں، بلکہ آپ کو عاریت کے طور پر دی گئی ہے، اسی لئے زندگی کو حیاتِ مستعار کہتے ہیں اور عاریتِ ملک نہیں ہوا کرتی، اس لئے آپ کا فرض ہوگا کہ مالک کے اس عطیہ کی حفاظت کریں، اسے ضائع نہ ہونے دیں اور زندگی کے تمام مراحل بحفاظتِ تمام پورے ہوں۔

غور کیا جائے تو یہ زندگی چار حصوں میں بٹی ہوئی ہے، یا دوسرے لفظوں میں چار جہانوں میں پھیلی ہوئی ہے۔

ایک حصہ ولادت سے لے کر موت تک کا ہے جو عالمِ دنیا میں گذرتا ہے۔

دوسرا حصہ موت سے لے کر قبر تک کا ہے جو عالمِ دنیا اور برزخ کے درمیان گذرتا ہے۔

تیسرا حصہ موت کے بعد عالمِ برزخ کا ہے جو قبر میں گذرتا ہے۔

اور چوتھا حصہ بعثت بعد الموت کا ہے جو یومِ قیامت اور عالمِ حشر میں گذرے گا اور پھر ایک حصہ حشر کے بعد سے لے کر دارالنعیم تک کا ہے جو انشاء اللہ جنت میں گذرے گا، اور پھر وہاں سے کسی اور عالم میں جانا نہیں ہے، نہ موت ہے نہ انتقال، بلکہ اسی پر یہ زندگی مستقر اور دائمی ہو جائیگی۔

اس لئے ان چار جہانوں دنیا، ختم عالم، موت اور عالمِ قبر و حشر میں زندگی کی حفاظت اور اس کے پرسکون بنانے کے طریقے اپنانے ناگزیر ہوں گے جو الگ الگ نوعیت کے ہیں، مجھے وہی شرعی طریقے عرض کرنے ہیں تاکہ یہ زندگی ہر عالم میں سکون و راحت سے گذرے۔

ہم سب پر یہ مخفی نہ رہنا چاہئے کہ زندگی کے ان چار حصوں میں ہر اگلا حصہ پچھلے حصے سے زیادہ کٹھن اور دشوار گزار ہے اور یہ پہلا مرحلہ بہ نسبت دوسرے کے کچھ سہل ہے۔

(۱) حسن اتفاق اور توفیقِ الہی سے تقریر کے آخری حصہ میں ان عملی باتوں سے متعلق کافی گہرے حقائق اور عرفانی علوم بھی بیان میں آگئے ہیں۔ للہ الحمد

زندگی کا پہلا مرحلہ

زندگی کا پہلا مرحلہ ولادت سے موت تک کا ہے، جو اس دنیا میں گذر بسر اور عمر پوری کرنے کا ہے۔ یہ حصہ اپنے سے اگلے مرحلے یعنی موت کی بہ نسبت آسان اور سہل ہے اور اس کی حفاظت میں بھی زیادہ دشواری نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں ہماری زندگی کی حفاظت گو اللہ تعالیٰ ہی فرماتے ہیں لیکن دنیا چوں کہ عالمِ اسباب ہے اس لئے حفاظتِ خداوندی بذیلِ اسباب نمایاں ہوتی ہے اور اسباب ہمارے اختیاری رکھے گئے ہیں، اس لئے فی الجملہ نفس کو تسلی رہتی ہے کہ اگر زندگی پر کوئی آفت آئی جیسے بیماری یا ناداری یا مال و متاع کے ضائع ہونے کا خطرہ لاحق ہوا تو ہم زندگی اور وسائلِ زندگی جیسے مال و اسباب، عزت و آبرو اور صحت وغیرہ کے تحفظ کے لئے اسبابِ حسیہ اختیار کر لیں گے، جیسے اپنے لئے محفوظ مکان، مال و دولت کے لئے آہنی الماریاں، چوکیداروں کا تعین، عزت و آبرو کے تحفظ کے لئے پولیس سے استمداد وغیرہ، اسی طرح بیماری سے حفاظت کے لئے دوا علاج اور طبی مدد حاصل کر لیں گے، یا بھوک پیاس ستائے تو پکا ہوا کھانا یا جنس خرید کر بھوک کی مصیبت دفع کر لیں گے۔

غرض ہر ہر دائرہ کے لئے جو اسباب تحفظ رکھ دیئے گئے ہیں انہیں کام میں لا کر ہم اس دائرہ کی حفاظت کر سکیں گے۔ اس لئے دنیا میں حفظانِ زندگی زیادہ کٹھن نہیں محسوس ہوتی، مگر ظاہر ہے کہ اسباب میں تاثیر دینے والے توحق تعالیٰ ہی ہیں، خود سے تو یہ اسباب کچھ نہیں کر سکتے۔ اس لئے بعض اوقات حکمتِ الہی کے تحت اسباب کی تاثیر ظاہر نہیں ہوتی، اور زندگی یا وسائلِ زندگی کے ضائع ہونے کا خطرہ لاحق ہو جاتا ہے بلکہ واقعہً وہ ضائع ہو بھی جاتے ہیں۔ جنہیں آدمی بیٹھ کر روتا ہے۔ جس سے صاف ظاہر ہے کہ اس دنیا میں بھی محض جمعِ اسباب کافی نہیں جب تک رجوع الی اللہ نہ ہو، اور یہ سارے اسباب اختیار کر کے بھی آدمی اپنے مالک سے مستغنی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے آخر کار پھر اسی مالکِ حقیقی کی طرف جھکنا پڑتا ہے۔

اس سے خود بخود سمجھ میں آ جاتا ہے کہ وسائلِ ظاہری اختیار کر کے بھی آدمی کو ان پر قناعت

کر کے نہ بیٹھ جانا چاہئے، بلکہ اسکے تحفظ کیلئے رجوع الی اللہ کو کسی وقت بھی ہاتھ سے نہ دینا چاہئے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ان ظاہری اسباب کے ساتھ کچھ اسبابِ باطنی اور کچھ معنوی وسائل کی طرف بھی جھکتے رہنا ضروری ہے، بلکہ اسبابِ ظاہری ہوں یا نہ ہوں، باطنی اسباب بہر حال ناگزیر ہیں۔ کیوں کہ ظاہری اسباب اگر ہوں بھی تو ان کی تاثیر کے لئے پھر رجوع الی اللہ ہی کی ضرورت ہوگی۔ غرض زندگی کا تحفظ اس دنیائے اسباب میں بھی اس کے مسببِ الاسباب اور اس سے نسبت رکھنے والے باطنی اسباب کے بغیر نہیں ہو سکتا، اس لئے شریعت نے جہاں اسبابِ ظاہری کے اختیار کرنے کا حکم دیا ہے وہیں ان باطنی اور شرعی اسباب اختیار کرنے کی طرف بھی بندوں کو توجہ دلائی ہے۔ جس میں حفاظت کی ضمانت حق تعالیٰ کی طرف سے دی گئی ہے۔

سورہ فاتحہ، آیۃ الکرسی اور معوذتین

(۱) مثلاً جسمانی صحت و شفاء کے سلسلہ میں جہاں دوا دارو کی طرف توجہ دلائی گئی ہے وہیں ان باطنی اور شرعی اسباب میں مثلاً سورہ فاتحہ کی طرف توجہ دلائی ہے کہ جو ذریعہ شفاء بھی ہے۔ چنانچہ سورہ فاتحہ کو حدیث شریف میں سورہ شفا ہی فرمایا گیا ہے۔ جس سے بیماریوں کا تدارک اور ان کی روک تھام ہوتی ہے، اس لئے کیا مشکل ہے کہ روزانہ بعد نماز صبح بہ نیتِ شفا سورہ فاتحہ کے ورد کا معمول بنالیا جائے جو انشاء اللہ بیماریوں کے ہجوم سے محفوظ رکھے گی۔ اگر بیماری رفع نہیں ہوگی تو قلب پر یقیناً موثر نہ ہوگی، کہ وہ تشویشات میں مبتلا ہو، کیوں کہ بیماری خود کوئی مصیبت نہیں محض سببِ مصیبت ہے۔ اصل مصیبت اس سے قلب کی بے چینی اور اذیت ہے۔ یعنی اس سے قلب کا تاثر اور اثر لینا ہے خود بیماری مصیبت نہیں۔ اگر بیماری کے باوجود قلب مطمئن اور منفرد ہو اور حق تعالیٰ کی تقدیر پر دل میں رضا و تسلیم اور خوشی کی کیفیت محسوس کرتا ہو تو نہ بیماری و آفت باقی رہتی ہے نہ مصیبت، اور نہ ہی وہ وجہ کوفت و اذیت ہوتی ہے۔

پس مصیبت دل کی تشویش اور پراگندگی کا نام ہے نہ کہ بیماری کا، اس لئے سورہ فاتحہ کا معمول بنالینے سے یا تو بیماریاں ہی ٹلتی رہیں گی یا آئیں گی تو بسہولت رفع ہوتی رہیں گی، یادیر پا بھی ہوں گی

تو قلب میں اذیت یا کوفت اور بے چینی کی کیفیت نہ جنمے پائے گی، جو اصل بیماری ہے۔

(۲) پھر آدمی پر کچھ آفات ظاہری اسباب سے بالاتر باطنی اور مخفی قسم کے اسباب سے بھی تو آتی ہیں۔ جیسے سحر جادو و نظر بد، یا شیطانی ایذا، تو ان سے بچاؤ کیلئے معوذتین کو بطور علاج کے پیش کیا گیا ہے کہ روزانہ سوتے وقت تین بار قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (پوری سورۃ) اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ (پوری سورۃ) پڑھ کر ہاتھوں پر دم کر کے اپنے سارے بدن پر ہاتھ پھیر لئے جایا کریں، تو ان دوسورتوں میں ان تمام مخفی قسم کی آفتوں سے بچاؤ کا ذمہ لیا گیا ہے۔

(۳) پھر اس کے ساتھ کچھ انسانوں کی مخفی ایذا رسانیاں بھی ہیں جیسے چوری ڈکیتی وغیرہ، تو شریعت نے اس سے تحفظ کا ذریعہ آیت الکرسی کو قرار دیا ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ جو شخص رات کو آیت الکرسی پڑھ کر سوتا ہے تو حق تعالیٰ ایک فرشتہ مقرر فرما دیتے ہیں جو اس کی اور اس کے پاس پڑوس تک کی حفاظت کرتا ہے، اس میں مالی وسائل، زندگی اور سامانوں کی حفاظت کی بھی ضمانت فرمائی گئی ہے کہ وہ آفات سے محفوظ رہیں گے جیسا کہ فاتحہ میں بدنی آفات سے تحفظ کی ضمانت دی گئی تھی بشرطیکہ یہ وسائل زندگی حلال اور جائز طریق پر کمائے گئے ہوں اور ساتھ ہی اعتقاد اور قوت یقین مضبوط ہو، تو حفاظت کے یہ غیبی اسباب بالکل کافی وافی ہیں۔

بہر حال زندگی پر ظاہری اور باطنی جتنی قسم کی بھی آفات آسکتی ہیں وہ ان تین معمولات سے انشاء اللہ ٹلے رہیں گی اور کم از کم قلب کو بے چینی اور گھبراہٹ، جزع فزع اور واویلا سے تو بہر حال محفوظ رکھیں گی۔

زندگی کا دوسرا مرحلہ موت ہے جو قطعی اور یقینی ہے

لیکن آگے کا مرحلہ اس سے زیادہ کٹھن ہے جو موت کا ہے اور زندگی کی ساری مصیبتوں سے بڑھ کر کٹھن مصیبت اور انتہائی اذیت کا مقام ہے۔ اس کی دردناک اذیت اور جان کنی اور سکراتِ موت کی کلفت وہ کلفت ہے کہ ساری کلفتیں اس کے سامنے ہچ ہیں۔ جب سید الاولین والآخرین صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی باوجود عصمت و مقبولیتِ کاملہ کے شدتِ موت کا یہ عالم تھا کہ آپ کے پاس

پانی کا طشت رکھا گیا آپ بار بار اس میں اپنے دونوں ہاتھ ڈالتے اور فرماتے تھے:

لا اله الا الله ان للموت سكرات

اللہ اللہ موت کے سكرات اور تشجیات كتنے شدید اور ناقابل برداشت ہیں۔ بعض روایات میں فرمایا گیا ہے کہ موت کا الم و درد اور اس سے نفس کی گھٹن اور بے چینی ایسی ہے جیسے کسی کے اوپر تین سو تلواروں کی ضرب بیک دم پڑ جائے۔ بعض روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر مرنے والے کو ملائکہ چاروں طرف سے گھیرے ہوئے نہ ہوں تو وہ شدتِ موت سے جنگلوں اور میدانوں میں دوڑتا (اور سر پھوڑتا پھرے)۔

بعض احادیث میں ہے کہ اگر مرنے والے کی رگ رگ پر ملائکہ قبضہ کئے ہوئے نہ ہوں تو وہ موت کے کرب اور بے چینی کی جھنجھلاہٹ میں آس پاس والوں کو سب کو قتل کر ڈالے۔ اور بعض روایات میں موت کی تصویر اس طرح کھینچی گئی ہے کہ جیسے لوہے کا ایک کانٹوں دار تار بدن میں داخل کیا جائے اور اس تار میں اتنی ہی کانٹے دار شاخیں ہوں، جتنی انسان کے بدن میں رگیں ہیں اور ہر ہر رگ میں اس کی ایک ایک شاخ پیوست کر دی جائے، اور پھر اسے کھینچا جائے تو اندازہ کیا جائے کہ انسان پر اس وقت کیا گزرے گی؟ فرمایا گیا کہ یہ اس پر ہے کہ مومن پر موت کو فی الجملہ ہم سہل بھی کر دیتے ہیں۔

بہر حال یہ مرحلہ زندگی کی تمام آفتوں سے بڑھ کر کٹھن اور دردناک ہے، اور پھر اوپر سے اسبابِ ظاہری سے بھی بالاتر ہے۔ اس سے بچنے کے لئے اسبابِ دنیا بھی کارآمد نہیں ہو سکتے، نہ عزیز و اقرباء کام آسکتے ہیں نہ مال و دولت، کیوں کہ موت کا معاملہ قربِ آخرت سے متعلق ہے جو دنیا سے انقطاع کا وقت ہوتا ہے تو اسبابِ دنیا کا بھی وجود باقی نہیں رہتا کہ آدمی انہیں کو اختیار کر لے۔ یا کسی کو مدد کے لئے پکارے اس وقت کسی بھی عزیز قریب، اولاد بنیاد یا دوست دار خیر خواہ سے کوئی بھی مدد نہیں مانگی جاسکتی، اور نہ ہی وہ مدد دے سکتے ہیں کہ یہ سب جھگڑے دنیا ہی تک تھے جو موت تک ختم ہو چکے ہیں، اس لئے اس آفت اور اس کی شدت سے بچنے کا ذریعہ صرف حق تعالیٰ ہی کی دستگیری ہو سکتی ہے۔

سورہ زلزال

سو اس بارے میں موت کے سکرات سے بچنے اور انہیں قابلِ برداشت بنانے کے لئے بھی حدیث نبوی میں ایک تدبیر ارشاد فرمائی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ سورۃ زلزال یعنی اِذَا زُلْزِلَتِ الْاَرْضُ (پوری سورۃ) ہر جمعرات کو بعد نماز مغرب دو نفلوں میں اس طرح پڑھی جائے کہ سورۃ فاتحہ کے بعد ہر رکعت میں اِذَا زُلْزِلَتِ پندرہ دفعہ قراءت کی جائے تو سکراتِ موت سہل ہو جائیں گے۔

پس یہ اس عظیم مصیبت سے بچنے کا کس قدر سہل اور آسان علاج ہے جس میں صرف دس پندرہ منٹ لگتے ہیں، مگر اس کا ثمرہ اور نفع اتنا عظیم ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی عظمت اور بڑائی کی کوئی انتہا نہیں۔ آخر یہ کیا مشکل بات ہے کہ آدمی ہر جمعرات کو بعد نماز مغرب ان دو نفلوں کے پڑھنے کا معمول بنالے اور اس دنیا کی زندگی کے اس کٹھن مرحلہ کو آسانی سے طے کر لے۔

زندگی کا تیسرا مرحلہ

مگر اس کے بعد کی زندگی کا تیسرا مرحلہ اس دوسرے مرحلے سے بھی زیادہ سخت اور کٹھن ہے اور وہ قبر ہے جو تنہائی کا گھر، تاریکی کا مکان اور وحشت و المناکی کا مقام ہے۔ ظاہر ہے کہ نزع اور سکرات کے وقت دنیا اور دنیا کے بسنے والے تو کم سے کم پاس ہوتے ہیں گو کہ کچھ نہیں کر سکتے، لیکن پھر بھی ایک قسم کی ڈھارس کا سامان تو موجود ہے وہ کچھ بھی نہ کر سکیں تو پانی تو حلق میں ٹپکا سکتے ہیں۔ کچھ زبان سے تسلی کے کلمات تو کہہ سکتے ہیں، کم سے کم سورہ یسین تو پڑھ سکتے ہیں، جس سے نزع میں زیادہ دیر نہ لگے۔ لیکن قبر میں تو کسی کے پاس ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، معاملہ صرف عالم غیب سے متعلق ہے جہاں اس عالم شاہد کے وسائل و اسباب کی موجودگی کا کوئی امکان ہی نہیں۔

پھر عذابِ قبر مزید برآں ہے جو کتاب و سنت سے ثابت شدہ ایک قطعی حقیقت ہے اور اس کی بھی کوئی ایک نوع نہیں بلکہ کتنی ہی مختلف نوعیتیں ہیں اور وہ بھی خود آدمی ہی کے کئے دھرے کے نتائج ہیں کہ اس میں فریاد و الغیاث بھی کارآمد نہیں ہو سکتی، کیوں کہ یہی اعمالِ دنیا قبر میں مختلف صورتوں

میں مشتمل ہوں گے گویا دنیا کی زندگی ہی سے قبر کی راحت یا مصیبت متعلق ہوگی۔

یہی وجہ ہے کہ قبر کے عذاب و ثواب کی مختلف نوعیتیں انہیں اعمالِ دنیا کی نوعیتوں کے تابع اور انہیں کے نتائج انہیں کے مناسب حال صورتوں میں نمایاں ہوں گے۔ اندریں صورت نیک اعمال کے فعل سے زیادہ برے اعمال کا ترک ضروری ہے کیوں کہ یہی اعمالِ بد مختلف عذابوں کی صورت اختیار کریں گے۔ جن کی شکلیں اعمالِ بد ہی کے مماثل ہوں گی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ قبر میں جو زندگی دی جائے گی وہ قوتِ فکر و شعور سے متعلق ہوگی عام اعضائے بدن سے نہیں کہ روح اس میں دنیوی زندگی کی طرح بدن کی رگ رگ میں سرایت کئے ہوئے ہو، بلکہ صرف قوتِ تخیل اور قوتِ احساس پر حیاتِ طاری کی جائے گی تاکہ ثواب و عقاب کا احساس کر سکے، کیوں کہ وہاں عملی جزاء و سزا کا کارخانہ تو بپانہ ہوگا صرف احساس بیدار کیا جائے گا۔ اس لئے قوتِ عملیہ پر حیاتِ حسی طاری نہ ہوگی۔ اس لئے سارے کا سارا عذاب و ثواب تخیلی اور محض احساسی ہوگا۔

جیسے خواب میں آدمی ڈراؤنا خواب دیکھے کہ اسے جیل میں ٹھونسنا جا رہا ہے اور جلا د کھڑے ہوئے اسے کوڑے اور گرزوں سے مار رہے ہیں، تو یقیناً آدمی اس کی اذیت محسوس کرتا ہے، یا خواب میں دیکھے کہ وہ بادشاہ ہو گیا ہے اور تختِ سلطنت پر متمکن ہے۔ سیکڑوں غلام و خدام اس کے اعزاز میں کھڑے ہوئے ہیں اور اسے راحتیں پہنچا رہے ہیں، تو خواب میں وہ یقیناً راحت و لذت محسوس کرے گا، اور یہ نہیں سمجھے گا کہ یہ خواب و خیال ہے یہ تو صبح کو اٹھ کر ہی سمجھے گا کہ وہ نہ حقیقی جیل تھی نہ حقیقی بادشاہت اور تختِ سلطنت۔ اس سے صاف واضح ہے کہ نیند کی راحت و کلفت خیالی ہوتی ہے، حسی اور مادی نہیں ہوتی، کبھی کسی کو عبرت دلانے کے لئے بدن پر بھی اس کے اثرات مرتب ہو جاتے ہیں جسے دنیا میں دوسرے بھی دیکھ لیتے ہیں۔

بہر حال قبر کی حیات فی الجملہ ہے جو قوتِ فکر یہ پر طاری ہوتی ہے جیسے نیند میں قوتِ فکر یہ کا احساس زندہ رہتا ہے عمل کی قوتیں جو عام بدن سے متعلق ہیں، باقی نہیں رہتیں۔ اسی طرح برزخ میں بھی قوت و شعور اور قوتِ تخیلہ برسرِ کار اور با حیات رہتی ہے جس سے آدمی قبر کی نعمت و مصیبت کا پورا پورا احساس کرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جیسے نیند میں ڈراؤنے خواب کی اذیت کو کوئی جاگنے والا دفع نہیں کر سکتا ایسے ہی برزخ میں بھی عذابِ قبر کو کوئی دنیوی فرد دفع نہیں کر سکے گا، کہ اس سے عذاب دفع کرنے کا کوئی کام لے لیا جائے، وہاں کے عذاب کے دفعیہ کی اگر کوئی صورت ہے تو وہ دنیا ہی کے کئے ہوئے اچھے اعمال ہو سکتے ہیں جو وہاں کارآمد ثابت ہوں گے۔ خود وہاں کوئی حفاظتی عمل یا تدبیر تحفظ نہیں بن پڑے گی۔

سورۃ ملک

سو اس بارے میں اعمالِ دنیا میں سے باوجود ہر ایک کے کارآمد ہونے کے خصوصیت سے جو چیز عذابِ قبر سے محفوظ رکھنے والی ثابت ہوگی وہ سورۃ تبارک الذی (سورۃ ملک) ہوگی، جس کے اثرات قوتِ احساس اور مادۃ فکریہ پر نمایاں ہو کر وجہ تسلی بنیں گے، نفسِ انسانی انہیں محسوس کرے گا اور راحت پائے گا، لیکن بدن پر ظاہری انداز سے دنیا کی طرح کوئی راحت و تکلیف نہ ہوگی۔ کہ بدن خود ہی تن بے جان ہوگا یا مٹی میں مل کر مٹی ہو جائے گا، گوروح کے سابق تعلق سے اس تک اثرات عذاب و ثواب کے ضرور پہنچیں گے۔ جب کہ عمل نیک ہو یا بد اس میں بدن بھی حصہ دار تھا اس لئے اسے بھی کچھ نہ کچھ ادراک ہوگا۔ جس کی کیفیت بیان نہیں کی جاسکتی۔

بہر حال جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں کہ عذابِ قبر چوں کہ دنیا کے اعمالِ بد ہی کا اثر اور اسکے تابع ہے اور بد عملیاں مختلف قسم کی ہیں، اس لئے عذابِ قبر کی نوعیتیں بھی مختلف ہوں گی جیسے قبر میں آگ اور اس کی لپٹ کا عذاب، دھواں اور اس کی گھٹن کا عذاب، یا قبر میں تیل جیسی چیز بھر جانے اور اس کی تیزی اور بدبو کا عذاب، یا سانپ بچھو کی صورتیں اور ان کی نیش زنی کا عذاب، یا قبر کی تنگی اور اس کے دبائے بھینچنے کا عذاب جسے ضغطِ قبر کہا گیا ہے، یا ملائکہ علیہم السلام کی ہیبت ناک اور ڈراؤنی صورتوں اور ان کی ڈانٹ ڈپٹ کا عذاب، یا ان کے پہاڑوں جیسے گرز اور ان کی شدید ضربوں کا عذاب جو مختلف اعمال کی مختلف سزاؤں کی صورت میں متمثل ہوگا۔ اس لئے ان عذابوں کے دفعیہ کی صورتیں بھی مختلف ہوں گی اور وہ بھی اعمال ہی کا متمثل ہوگا، یعنی ان کی مثال صورتیں ہوں گی جو عذاب سے مانع آئیں گی۔

پھر اسی طرح قبر کی راحتیں لذتیں اس کی کشادگی، روشنی، نورانیت اور اس میں باغات و چمن وغیرہ اور اس کی خوشبوئیں ساتھ ہی اس میں انس و موانست کے پیدا کرنے والی شکلیں صورتیں بھی الگ الگ متمثل ہوں گی۔ جو نیک اعمال ہی کے ثمرات ہوں گے، وہاں تو یہ لذتیں اگر نہ بھی ملتیں صرف عذاب سے چھٹکارا ہو جائے تو یہی خود ایک بہت بڑی مستقل نعمت و لذت ہوگی۔

ظاہر ہے کہ اس بے پناہ عذاب سے بچنے کی صورت نہ اسبابِ دنیا ہو سکتے ہیں جو منقطع ہو چکتے ہیں اور نہ قبر ہی دار العمل ہے کہ وہاں کسی جسمانی عمل ہی کے ذریعہ پناہ ڈھونڈھی جاسکے، بجز اس کے کہ حق تعالیٰ ہی بچائیں اور پناہ دیں۔ سو اس عذاب سے بچاؤ کا علاج بھی حق تعالیٰ ہی نے اپنی شریعت میں تجویز فرما دیا ہے جسے وہی تجویز بھی فرما سکتے ہیں نہ کہ کوئی انسانی عقل و تدبیر، اور وہ علاج خصوصیت سے سورہ تبارک الذی ہے جس سے اس کا نام ہی حدیث نبوی میں ”مانعة“ اور ”منجیة“ اور ”دافعة“ رکھا گیا ہے کہ وہ عذابِ قبر سے نجات دلانے والی، عذاب کو روک دینے اور دفع کرنے والی ہے جیسا کہ سورہ فاتحہ کا نام سورہ شفاء رکھا گیا ہے کہ وہ دنیا میں بیماریوں سے بچانے والی اور شفا بخشنے والی ہے۔ چنانچہ حدیث نبوی میں سورہ ملک کے ان ہی خصوصی خواص و افعال کا ایک عجیب و غریب نقشہ کھینچا گیا ہے جو اس کی عظمت و شان اور اس کے دفعیہ عذاب کو نمایاں کر دیتا ہے اور دلوں کو اس کی تلاوت پر ابھارنے کے لئے بھی کافی ہے کہ ہر مرد مومن اور عورت مومنہ اسے ہر وقت پیش نظر رکھے، اسے یاد کرے اور اپنی اولاد کو یاد کرا کر اس کی برکات سے دنیا اور آخرت میں فائدہ اٹھائے۔ اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

عن انس رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رجلا مات
ولیس معه شیء من کتاب اللہ الا سورة تبارک الذی فلما وضع فی حفرة اتاه
الملك فثارت السورة فی وجهه فقال لها انک من کتاب اللہ وانا اکره
مساء تک وانی لا املك لك ولا له ولا لنفسی ضرا ولا نفعا فان اردت عذابہ
فانطلقی الی الرب تعالیٰ فاشفعی له فتطلق الی الرب سبحانه فتقول یارب ان
فلانا عمل الی من کتابک فتعلمنی وتلا نی افتحرقہ انت بالنار وانا فی جوفہ؟

فان كنت فاعلا ذلك فامحني من كتابك. فيقول الرب سبحانه لا ذاك غضبت؟ فتقول وحق لي ان اغضب فيقول اذ هي فقد وهبتك لك فاشفعتك فيه فتجىء فتزجر فيخرج كاسف البال لم يحل منه بشئ فتجىء فاها على فيه فتقول مرحبا بهذا الفم فربما تلاني و مرحبا بهذا الصد فربما دعاني و مرحبا بهاتين القدمين فربها قامت بي فتونسه في قبره مخافة الوحشة عليه قال فلما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث لم يبق صغير ولا كبير ولا حر ولا عبد الا تعلمها وسماها رسول الله صلى الله عليه وسلم المنجية.

(ابن عساکر بحوالہ شرح الصدور ص ۷۷)

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہیں کہ ایک شخص کا انتقال ہوا اور اس کے پاس کتاب اللہ کی کوئی سورت یا آیت نہ تھی بجز سورہ تبارک الذی (جسے وہ پڑھا کرتا تھا)۔ جب اسے لحد میں رکھ دیا گیا تو فرشتہ عذاب نے اسے آلیا (اور چاہتا تھا کہ عذاب دینا شروع کرے) کہ اچانک تبارک الذی اچھل کر اسکے مد مقابل آئی کہ اس کے عذاب کو روک دے، تو فرشتہ نے کہا کہ تو کتاب اللہ کی آیت ہے اور میں پسند نہیں کرتا کہ تیری برائی چاہوں (یعنی تیرا مقابلہ کروں اور عذاب سے ہٹ جاؤں) لیکن میرے ہاتھ میں کچھ نہیں، نہ میں اپنے نفع نقصان کا مالک ہوں نہ تیرے نفع نقصان کا اور نہ اس میت کے نفع نقصان کا (میں تو مامور ہوں عذاب سے نہیں ہٹ سکتا) اگر تجھے اس میت کا تحفظ ہی منظور ہے تو (مجھ سے الجھنے کی ضرورت نہیں) جا اپنے رب سے جا کر سفارش کر۔ تو سورہ ملک حق تعالیٰ کے پاس جا کر کہے گی کہ اے رب (فلاں میت نے) تیری کتاب میں سے میرا قصد کیا مجھے سیکھا اور میری تلاوت کی، تو کیا آپ اس کو آگ میں جھونک دیں گے دریاں حالیکہ میں اس کے اندر موجود ہوں؟ اگر آپ کا یہی ارادہ ہے تو مجھے اپنی کتاب سے خارج کر دیجئے۔

حق تعالیٰ فرمائیں گے میں دیکھتا ہوں کہ تو تو خفا ہی ہوگئی اور غضبناک ہوگئی تو یہ سورہ کہے گی کہ مجھے حق ہے کہ میں غضبناک ہوں (کیوں کہ فرشتہ عذاب نے میری بات نہیں مانی اور عذاب دینے کے لئے مستعد ہے، اور اس نے میرا کچھ بھی خیال نہ کیا) اسی کی مجھے جھنجھلاہٹ ہے کہ تیرا کلام ہو اور فرشتہ اس کی رعایت نہ کرے اور وہاں سے نہ ہٹے۔ حق تعالیٰ فرمائیں گے کہ اچھا تو جا میں اس میت کو تیرے حوالہ کرتا ہوں اور تیری شفاعت اس کے بارہ میں قبول کرتا ہوں۔ یہ اختیار لے کر سورہ تبارک الذی (پل بھر

میں اس قبر میں واپس لوٹے گی) اور فرشتہ کو ڈانٹ ڈپٹ کر کے واپس ہونے پر مجبور کر دے گی۔ جس سے وہ منہ بنا کر اور منہ بسور کرنا کام واپس ہوگا۔ اسے دفع کر کے اب میت کے پاس آئے گی اور بڑی محبت سے اپنا منہ اس کے منہ پر رکھ کر کہے گی کہ مبارک ہے یہ (تیرا) منہ جس نے بارہا میری تلاوت کی اور مبارک ہے یہ (تیرا سینہ) جس نے مجھے اپنے اندر محفوظ کیا، اور مبارک ہیں یہ (تیرے پاؤں) جو بارہا مجھے پڑھنے کے لئے کھڑے ہوئے اور یہ کلمات کہہ کر میت کو انس اور اطمینان دلائے گی کہ اس پر (قبر کی ظلمت اور تنگی سے) وحشت نہ ہو۔ (حضرت انس رضی اللہ عنہ) فرماتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث ارشاد فرمائی تو کوئی چھوٹا بڑا اور آقا و غلام ایسا باقی نہ رہا جس نے اس سورۃ کو سیکھ نہ لیا ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سورۃ کا نام منجیہ (نجات دہندہ) رکھا۔

اسی لئے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے فرمایا کہ کیا میں تیرے سامنے حدیث کا وہ تحفہ پیش نہ کروں جس سے تو فرحت و مسرت سے مالا مال ہو جائے۔ اس نے عرض کیا ضرور پیش فرمادیں۔ فرمایا سورۃ تبارک الذی خود بھی پڑھا کر اور اپنے تمام اہل و عیال بیوی بچوں اور پڑوسیوں تک کو بھی پڑھا، کیوں کہ یہ سورت منجیہ (نجات دہندہ) بھی ہے عذابِ قبر سے اور مجادلہ یعنی قیامت کے دن اپنے پڑھنے والوں کے حق میں حق تعالیٰ سے جھگڑا بھی کرے گی اور انہیں عذابِ جہنم سے بچالینے کا مطالبہ بھی کرے گی اور وہ بلاشبہ عذابِ نار سے بچ جائیں گے۔ (شرح الصدور ص ۷۷)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ قبر میں سورۃ ملک عذابِ قبر سے مانع آئے گی اور ایک صورت یہ بھی ہوگی کہ وہ میت کے سر کی طرف آکھڑی ہوگی تو اس کے بوتے یہ میت کا سر عذابِ دہندہ فرشتہ سے بقوت کہے گا کہ خبردار ادھر سے آنے کی تیری مجال نہیں ہے کیوں کہ میرے اندر سورۃ ملک محفوظ اور موجود ہے۔ پھر میت کے پیروں کی طرف آکھڑی ہوگی تو پیر بقوت تمام فرشتہ عذاب سے کہیں گے کہ خبردار ادھر سے آنے کی تیری مجال نہیں، کیونکہ ہم اس سورۃ کی تلاوت کے لئے (نماز غیر نماز میں) کھڑے ہوا کرتے تھے، پھر میت کے سینہ اور پیٹ کی درمیانی حصہ کی طرف آجائے گی تو سینہ آواز دے گا کہ ادھر سے بھی تیرے لئے آنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے کیونکہ اس سینہ نے سورۃ ملک کو محفوظ رکھا ہے۔

(شرح الصدور ص ۷۷)

بہر حال ان روایات اور ان جیسی اور بہت سی روایات سے اس مبارک سورۃ کا قبر میں مونس و غمگسار اور میت کا ہمدرد و جاں نثار ساتھی ہونا عیاں ہو جاتا ہے، نیز اسی روایت سے اس سورۃ کا کلام و تکلم کے ساتھ دلداری کرنا، پھر پیش رب حاضر ہو کر میت کے حق میں جھگڑنا اور فرشتہ عذاب کے

وہاں سے نہ ہٹنے پر جھنجھلاہٹ کے ساتھ غصہ کی صورت سے حق تعالیٰ شانہ کا اس کی ناز برداری فرماتے ہوئے میت کو اس کے حوالے فرما دینا اور یہ کہہ کر اس کی سفارش قبول فرمالینا کہ تو تو خفا ہی ہوگئی، یا یہ میت میں تیرے حوالہ کرتا ہوں تو جو چاہے اس کے ساتھ معاملہ کر، پھر اس کا فرشتہ عذاب کو ڈانٹ ڈپٹ کرواپسی پر مجبور کر دینا اور فرشتہ کا منہ بنا کر ناکامی کے ساتھ واپس ہونا، ادھر میت کے منہ پر منہ رکھ کر انتہائی محبت پیار سے اس کے عملِ تبارک الذی کو سراہنا اور اسے ہشاش بشاش بنا دینا وغیرہ، اس سورت پاک کی عظیم منقبت و فضیلت بلکہ عظیم معنوی قوت کی واضح دلیل ہے۔

ان روایات کے مطالعہ کے بعد کیا ہی اچھا ہو کہ مسلمان بھائی اور بہنیں کم از کم اس سورۃ کو یاد کر لیں اور روزانہ سوتے وقت اس کی تلاوت کی عادت ڈالیں اور اس کے پڑھے بغیر آنکھ نہ جھپکائیں اور جب تک یاد نہ ہو قرآن شریف سامنے رکھ کر پڑھ لیا کریں، اور جب یاد ہو جائے تو سوتے وقت حفظ پڑھتے رہیں، عمل تو چھوٹا سا ہے جس میں کوئی مشقت اور تاب نہیں مگر اس کے آثار و برکات کتنے عظیم ہیں کہ اس بے کسی بے بسی اور وحشت و ظلمت کے گھر میں جس کا نام قبر ہے جہاں نہ کوئی مونس و نمکسار ہوگا نہ یار و مددگار ہوگا، وہ اس ظلماتی گھر کی روشنی بھی ثابت ہوگی اور رفیق و مونس بن کر ملائکہ عذاب سے میت کی خاطر لڑائی بھی مول لے لیگی اور بالآخر انہیں شکست دے کر میت کو عذاب سے بچالے جائے گی۔

غرض رحمۃ للعالمین کی شریعت نے اپنی تعلیمات سے جہاں انسان کی دنیوی زندگی کو پاکیزہ، خوش گوار اور پرسکون بنایا ہے وہیں اس کی اخروی زندگی کی راحت و سکون کی تدبیریں بھی سہل سہل ارشاد فرمادی ہیں، بطور خلاصہ پھر انہیں ذہن میں مستحضر کر لیجئے کہ سفر آخرت میں تین ہی بنیادی چیزیں زیادہ ہولناک ہیں، ایک مرضِ موت، دوسرے سکراتِ موت اور تیسرے عذابِ قبر۔ لیکن ان تینوں کو ہلکا کر دینے کی جو تدبیریں شریعت نے ارشاد کر دی ہیں، ان سے زیادہ ہلکی اور سہل تدبیر دوسری نہیں ہو سکتی۔ مرضِ وفات میں جب کہ آدمی کو موت کی بو آنے لگے مصیبتِ مرض کو ہلکا کر دینے کی تدبیر سورہ فاتحہ کو قرار دیا ہے اور اس کا نام سورہ شفاء رکھا جو دافعِ مرض یا دافعِ تشویشاتِ مرض ہے، سوتے وقت آیۃ الکرسی رکھی جو مال و متاع کی حفاظت کے لئے ہے اور سوتے ہی وقت معوذتین

رکھیں جو ہر ظاہری و باطنی مصیبت کا علاج ہے جیسا کہ اس کی تفصیل عرض کر دی گئی ہے۔

اس سے آگے کی بڑی مصیبت خود موت اور سکراتِ موت تھی جو ساری کلفتوں اور اذیتوں کا نچوڑ تھی حتیٰ کہ ارشادِ نبوی ہے کہ اس کرب و بے چینی اور جھنجھلاہٹ میں اگر میت کا بس چلے تو وہ آس پاس کے سب لوگوں کو لپٹ کر قتل کر ڈالے لیکن ملائکہ موت چوں کہ اس کی ایک ایک رگ اور ایک ایک ریشہ بدن کو اپنی گرفت میں لے لیتے ہیں اس لئے بے بس ہو جاتا ہے اور موت کی اس عظیم مصیبت کو تنہا خود ہی بھگتنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ سو اس مصیبت سے بچنے یا اسے ہلکے سے ہلکا کر دینے کے لئے شریعت نے اس کی تدبیر سورہ زلزہ کی تلاوت بتلائی ہے جس کے بارہ میں حدیث پاک کی روشنی میں عرض کر چکا ہوں کہ ہر جمعرات کو بعد نماز مغرب دو رکعتیں اس طرح پڑھی جائیں کہ ان میں سورہ فاتحہ کے بعد پندرہ مرتبہ سورہ اذ از زلزلت پڑھی جائے تو سکراتِ موت سہل ہو جائیں گے یا زیادہ محسوس نہ ہو سکیں گے۔

اس کے بعد ان دونوں مصیبتوں سے بڑھ کر مصیبت قبر کی تنہائی، غربت، وحشت، ظلمت اور دردناک عذاب ہے۔ تو اس کا حل سورہ ملک سے کر دیا ہے اور اسے مانعہ (یعنی عذابِ قبر سے مانع آنے والی) مجادلہ (یعنی آخرت میں میت کی طرف سے جھگڑنے والی) منجیہ (یعنی عذابِ قبر سے نجات دینے والی) اور دافعہ (یعنی عذابِ قبر کو دفع کرنے والی) ظاہر فرما کر تسلی دی گئی ہے۔ ان تنہائی کی گھڑیوں میں سورہ ملک کی رفاقت، غمگساری وجہ تسلی ہوگی۔

بہر حال خصوصیت سے انسان کے آخری وقت کی ان تینوں عظیم مصیبتوں میں سے کوئی مصیبت نہیں چھوڑی جس کے دفعیہ کی تدبیر نہ بتلا دی گئی ہو، ان آسان تدبیروں کو بھی اگر ایک مسلمان اختیار نہ کرے اور خواہ مخواہ ان سارے کٹھن مرحلوں کو اپنے حق میں مصیبت ہی بنا لینا چاہے تو اس بد قسمتی کا کسی کے پاس کیا علاج ہو سکتا ہے؟ اس لئے مسلم بھائیوں اور بہنوں کا فرض ہے کہ اگر وہ ان کٹھن مرحلوں کے مصائب سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ان کا عملی فرض یہ ہونا چاہئے کہ:

۱۔ روزانہ سورہ فاتحہ بعد نماز صبح کم از کم تین مرتبہ بہ نیتِ شفاء پڑھنے کا معمول بنالیں، تا آن کہ مرضِ موت جب آجائے تو یہ بندھا ہوا معمول اس وقت بھی جاری رہے تاکہ مرضِ موت کی

اذیتیں ناقابلِ تحمل نہ ہو سکیں۔

۲- ہر جمعرات کو بعد نماز مغرب سورہ زلزال بطرزِ مذکور پڑھنے کی عادت ڈال لی جائے تاکہ جب سکرَاتِ موت طاری ہوں تو یہ رکعتیں مددگار ثابت ہوں اور نزعِ سہل ہو جائے۔

۳- روزانہ سوتے وقت سورہ تبارک الذی کی تلاوت کرنے کی عادت ڈال لیں تاکہ جب قبر کی اندھیری اور وحشت و مصیبت سامنے آئے تو یہ سورت اس کی مدافعت کرے اور کسی روز بھی اس معمول کو فراموش نہ کیا جائے۔

غرض حدیثِ انس رضی اللہ عنہ سے قبر کے ہولناک حالات کا تیر بہدف علاج سورہ تبارک الذی نکل آتا ہے جو عمل کے درجہ میں نہایت ہلکا اور شمرہ کے درجہ میں نہایت وزنی ہے۔

سورہ تبارک الذی کا علمی اور برزخی پہلو

سورہ تبارک الذی کا ایک عملی پہلو ہے جس کے فوائد و منافع اور برکات آپ نے دیکھ لئے۔ اب اس سورہ کا دوسرا پہلو خالص علمی ہے جو کلامی مسائل سے تعلق رکھتا ہے اسے آپ کے سامنے بیان کرنا کچھ سودمند نہ ہوگا اس لئے اسے چھوڑتا ہوں آپ صرف ان معمولات کو اپنائیں تو ہزار ہا مصیبتوں سے انشاء اللہ چھٹکارا مل جائے گا۔ (۱) اور سورہ تبارک الذی کا یہ علمی پہلو چونکہ برزخ سے تعلق رکھتا ہے اس لئے وہ حس و عقل سے بالاتر ہے۔ اس میں عقلِ نارسا کی کوتاہی سے اشکالات پیدا ہو سکتے ہیں جو بالکل بے پڑھے لکھے سادہ لوح مسلمان کے ذہن میں تو نہیں آئیں گے کیونکہ اس سادہ لوحی اور ایمان کی قوت سے ان کے ذہن اس قسم کی موشگافیوں اور ان سے پیدا شدہ شبہات سے پاک ہوتے ہیں اسی طرح مبصر علماء کا ذہن بھی اس قسم کے شبہات کو قبول نہیں کرے گا کیونکہ ان کی ایمانی و علمی بصیرت ان اشکالات کو خود بھی دفع کر دے گی، البتہ یہ خدشات عموماً پڑے لکھے جاہلوں کے دماغ میں سرایت کر جاتے ہیں، جو ظاہر میں تعلیمی ڈگریاں لئے ہوئے ہوں، مگر مقاصدِ شرعیہ اور

(۱) حضرت حکیم الاسلام نے مجمع کی عمومی رعایت کے سبب اس علمی بحث کو تقریر میں ترک کر دیا تھا، بعد میں جب یہ تقریر شائع ہونے لگی تو بعض حضرات کی درخواست و اصرار پر سورہ تبارک الذی کے اس علمی پہلو کو ازراہ عنایت تحریر فرمایا، جس سے علم کا یہ خزانہ قارئین کو ہاتھ لگنے کا سامان بہم پہنچا۔ محمد عمران قاسمی بگیا نوی

حقائقِ الہیہ سے کلیۃً بے بہرہ اور بے خبر ہوں۔ ایسے لوگ نہ صرف یہ کہ اپنی آخرت کو مصائب و آفات کا ہدف بنا لیتے ہیں بلکہ ان کا غرورِ عقل و نفس انہیں اس کے علاج پر بھی آمادہ نہیں کرتا، اس لئے وہ ان برزخی نقشوں کے بارے میں پس و پیش کرتے رہ جاتے ہیں، جب کہ یہ خاکے ماورائے حس و عقل ہیں اور ان کی جزوی عقلیں انہیں بدعتیگی کے دلدل میں پھانس کرنا کارہ بنادیتی ہیں اور جب ان کی یہ ناقص عقلیں قبر میں جا کر ٹھکانے لگ جاتی ہیں اور وہاں ان کا کچھ نہیں اٹھتا تو اپنی دنیوی بے عملی پر نادم ہو کر کفِ افسوس ملتے رہ جاتے ہیں مگر اس وقت اس سے کیا فائدہ ہو سکتا ہے؟ جب ندامت کا زمانہ ہی ضائع کر دیا جاتا ہے، 'الآن قد ندمت وما یمنع الندم' (آج تم نادم ہوئے جب کہ یہ ندامت کوئی فائدہ نہیں دے سکتی)۔

اس لئے ضرورت سمجھی گئی کہ ان اشکالات کو فی الجملہ تحریری طور پر حل کر دیا جائے تاکہ ایسے حضرات بجائے وہاں نادم ہونے کے یہیں نادم ہو لیں اور ان کٹھن مرحلوں کا ابھی سے سدِ باب شروع کر دیں، جس سے ان کے عقیدہ و عمل میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہو، اور اس کے پاکیزہ اثرات وہاں کام دیں۔

سورۃ تبارک الذی

کی برزخی صورت کے بارے میں عقلی اشکال

اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ سورۃ ملک قرآن حکیم کی ایک سورت ہے اور اللہ کی صفتِ کلام ہے اور سب جانتے ہیں کہ کلام متکلم کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے وہ کسی کے بولنے ہی سے بولا جاتا ہے نہ کہ بلا بولنے والے کے کلام خود بولنے میں آجائے اور مستقل ہیئت بھی اختیار کر لے۔ فلاسفہ اسے عرض کہتے ہیں جس کے معنی ہی قائم بالغیر ہیں جو خود سے قائم نہ ہو، کسی کے سہارے اور کسی سے لگ کر ہی نمایاں ہو، جیسے سفیدی سیاہی کہ یہ صفات کوئی مستقل ذات یا شخصیت نہیں ہوتیں کہ باشعور افراد کی طرح خود سے نمایاں ہوں اور ان سے خود صفاتِ اقوال کا احوال کا ظہور ہو۔

پس سورہ تبارک الذی کلامِ خداوندی ہے تو اول تو خدا سے جدا ہو کر اس کے کیا معنی؟ اور نمایاں بھی ہو تو کلام کے خود متکلم بن جانے کے کیا معنی؟ دوسرے اس کے مجسم کسی شکل میں ظاہر ہونے کے کیا معنی؟ حالانکہ صفات کا موصوف سے الگ کوئی وجود نہیں چہ جائیکہ وہ خود ذات کی جگہ لے لیں؟ ایک مستقل ذات کی شکل میں ظاہر ہونے کے کیا معنی؟ گویا ایسے خلافِ عقل و حس امور کا کہ صفات موصوفات سے جدا ہو کر نمایاں ہونے کو منوانا سرتاپا عقل اور مشاہدہ کے خلاف ہے جس کی اسلام جیسے دین فطرت سے توقع نہ ہونی چاہئے، جس کے فطری ہونے کا ڈھونڈ وراپیٹا جاتا ہے، اور اس قسم کے خدشات عوامی ذہنوں میں ابھرتے ہیں جن کی وجہ سے وہ نہ صرف ان آیات کی عملی برکات ہی سے محروم رہ جاتے ہیں بلکہ اخروی منافع کے حصول اور مصائبِ اخروی کے دفعیہ سے بھی بے بہرہ رہ جاتے ہیں۔

اس سوال کا حاصل مختصر لفظوں میں یہ نکلتا ہے کہ کیا عرض جو ہر بن سکتا ہے؟ کیا عوارض ذات خود ذات کا مقام حاصل کر سکتے ہیں اور کیا یہ عنوان خود اپنی کوئی مستقل ہیئت و شکل لا سکتے ہیں؟

جواب کی تمہید

جواباً گزارش ہے کہ عالمِ برزخ اور عالمِ آخر بجائے خود ہے، ہم تو دنیا ہی میں رات دن اس کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ عوارض ذاتیہ ذات ہی بن کر بولتے چلتے، چلتے پھرتے اور مسرت و غم کا مظاہرہ کرتے رہتے ہیں، مگر اسی وقت کے انہیں خود کوئی ہیئت و شکل بخش دی جائے، یعنی یہ شبہ اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ وصف و صف رہے صفت صفت رہے علم علم رہے کلام کلام رہے اور پھر بھی وہ اسی حالتِ عرضی میں ذات یا عالم یا متکلم بن جائے، لیکن اگر ان اوصاف کو ہی کسی طرح ذات بنا دیا جائے تو پھر یہ شبہ پادیر ہوا ہو جاتا ہے کہ عرض اور وصف ذات شخصیت یا ذات کی طرح کیسے ذات کے سے کام انجام دے سکتا ہے؟

خلاصہ یہ ہے کہ جب تک عوارض کو متشکل و متحد نہ کیا جائے وہ بدستور عوارض رہتے ہیں اور بغیر کسی ذات کے سہارے کے ظاہر نہیں ہو سکتے لیکن جوں ہی ان عوارض کو شکل و صورت اور کوئی خاص

بدن دیدیا جائے تو وہ اسی وقت عرض ہونے کے بجائے جوہر، اور صفت ہونے کے بجائے ذات اور شخصیت بن جائیں گے اور پھر ان سے وہی افعال ظاہر ہونگے جو ایک ذات سے نمایاں ہو سکتے ہیں۔ اسے سمجھنے کے لئے اس پر غور کیا جائے کہ اس دنیا میں یہ جتنی چیزیں آپ کو جوہر محسوس ہو رہی ہیں جیسے انسان و حیوان، جماد و نبات، شجر و حجر، دریا پہاڑ وغیرہ، حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے ایک چیز بھی جوہر نہیں بلکہ سب عوارض ہی ہیں جن سے اپنی اپنی نوعیت کے مناسب افعال سرزد ہو رہے ہیں۔ انہیں یہ مختصر شکلیں دیدیئے جانے کی وجہ سے ہم بر خود غلط انہیں جوہر سمجھ بیٹھتے ہیں دراصل حالیکہ یہ سب اپنی اصل سے عوارض ہیں۔

وجہ یہ ہے کہ اس کائنات کے تمام اجزاء خواہ جماد و نبات ہوں یا حیوان و انسان سب کا مادہ حیات خود یہ مادہ نہیں جن میں وہ مجسم ہو کر نظر پڑ رہے ہیں، یعنی آب و ہوا اور خاک و آتش، ورنہ خود اس مادہ میں بھی سوال ہوگا کہ اس کا مادہ کیا ہوگا؟ اور یہ مادے کس سے بنے ہیں؟ اور پھر جو بھی ان کا مادہ ثابت ہوگا پھر اس میں بھی یہی کلام ہوگا کہ وہ مادہ کس مادہ سے وجود میں آیا، ظاہر ہے کہ اس سے ایک ختم نہ ہونے والا تسلسل پیدا ہو جائے گا کہ مادہ کے لئے مادہ اور اس مادہ کے لئے مادہ الی غیر النہایہ جسے سب عقلاء محال کہتے ہیں، اس لئے ان مادی اجسام کا مادہ حیات اور جوہر وجود خود اس مادہ کو قرار نہیں دیا جاسکتا بلکہ اس مادہ کے وجود کا مقصد یقیناً کوئی ایسی چیز ہوگی جو مادہ سے بالاتر ہو، جس سے یہ اشیاء جنم لیں۔

سو حقیقت یہ ہے کہ ان ساری کائناتوں کا مادہ حیات درحقیقت علم خداوندی ہے جس میں یہ ساری کائناتیں حوادث بننے سے پہلے اپنی انہی شکلوں صورتوں کے ساتھ جن میں آج وہ نمایاں ہیں انہی نقشوں کے ساتھ باطن حق میں منتقش اور مندرج اور لپٹی ہوئی تھیں مگر علمی شکل میں نہ کہ مادی اور حسی صورتوں میں، جیسے ہمارے ذہنوں میں ہزاروں صورتیں اور خاک کے لپٹے رہتے ہیں جنہیں ہم وقتاً فوقتاً اپنی صنعت سے نمایاں کرتے رہتے ہیں، پس جو بھی مشیت الہی مقتضی ہوئی کہ ان باطنی نقشوں کو پردہ ظاہر پر نمایاں کیا جائے۔ وہ بھی فعل خداوندی یا صنعت الہی میں لپٹی ہوئی تھیں باطن سے ظاہر نمایاں فرمادیا، اور انہی علمی صورتوں کو حسی لباس میں جلوہ گر کر دیا، کیوں کہ یہ ایک فطری اصول ہے کہ

جو بھی باطنی اور ذہنی حقیقت جب بھی محلِ ظہور پر آئے گی تو وہ اپنی مناسبِ شان کوئی نہ کوئی ظاہری پیکر اور ہیئت ضرور اختیار کرے گی۔ جب ہی نمایاں ہوگی ورنہ اس کے نمایاں ہونے کی اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی، ورنہ وہ بلا کسی نمائشی پیرایہ کے باطن ہی میں چھپی کی چھپی رہ جائے گی۔

پس نمود و نمائش اور ظہور کی حقیقت ہی طبعاً صورت پذیرِ اور تشکل ہے کہ وہ کوئی نہ کوئی روپ اور پیرایہ اختیار کر کے نمایاں ہو، ورنہ اس کا ظہور ہی نہیں ہو سکتا، صرف وجود ہی وجود رہ جائے گا جو ذہن اور باطن میں ہوتا ہے بالکل اسی طرح جیسے ایک انجینئر جب کوئی عمارت بنانا چاہتا ہے تو اولاً اس کا نقشہ اپنے ذہن میں کھینچتا ہے اور یہ پوری عمارت مع اپنے درود یوار نقش و نگار اور حدودِ اربعہ کے اس کے ذہن کے ظرف میں کھڑی ہو جاتی ہے جسے ہم اس عمارت کا ذہنی اور علمی وجود کہیں گے، کیوں ابھی تک اس کا وجود نہیں، اس لئے انجینئر تو اسے دیکھ سکتا ہے جس کے ذہن میں یہ عمارت موجود ہے لیکن دوسرا کوئی نہیں دیکھ سکتا۔

اس لئے یہ ذہنی عمارت ایک علمی عمارت ہوگی جس کا انجینئر سے باہر کوئی وجود علم و تصور سے زیادہ کچھ نہیں، اس لئے اس ذہنی عمارت کا مادہ وجود بھی یہی تصور اور علم ہوگا اور کچھ نہیں، اب یہی انجینئر اس ذہنی نقشہ کو جب دوسروں کو سمجھانے بیٹھتا ہے کہ اس میں اتنے در اتنی کھڑکیاں اتنے روشن دان فلاں فلاں سمت میں ہوں گے، صحن اتنا ہوگا طول و عرض اتنا گہرا اور اتنے فٹ کا ہوگا تو وہ اسے تعبیر و بیان میں لاتا ہے جس سے یہ عمارت الفاظ و حروف اور آواز کا جامہ پہن لیتی ہے اور اس کی ایک شکل و ہیئت بن جاتی ہے اور اس کا خاکہ دوسروں کے ذہنوں پر بھی ظاہر ہو جاتا ہے مگر دوسروں کے سامنے اس کا ظہور جب ہی تو ہوگا جب آپ نے ایک پیرایہ ظہور اختیار کر لیا خواہ وہ لفظی ہی ہو، اس لئے ہم اسے اس عمارت کا ابتدائی ظہور کہیں گے۔

لیکن ابھی تک بھی یہ ظہور علمی ہی ہے کیوں کہ لفظ و معنی کا تعلق علم ہی سے ہوتا ہے کسی مادہ سے نہیں ہوگا، اس لئے ہم کوٹھی کے اس نقشہ کو لفظی نقشہ کہیں گے، پھر یہی انجینئر اس لفظی نقشہ کو جسے زبان سے ظاہر کر چکا ہے کاغذ کی سطح پر لاتا ہے تاکہ معمار اسے سامنے رکھ کر تعمیر شروع کرے تو بھی ذہنی اور لفظی عمارت اب روشنائی کے رنگوں چھوٹے بڑے خطوں میں پھیلی ہوئی سطحوں اور گولائی یا کونے

لئے ہوئے دائروں اور مثلثوں کا جائزہ پہن لیتی ہے جسے ہم اس کوٹھی کا کاغذی نقشہ کہیں گے، اب یہ کاغذی عمارت علمِ خالص سے نکل کر ایک حد تک مادہ کے دائروں میں داخل ہو گئی جسے دوسرے لوگ بھی آنکھوں سے دیکھ سکتے ہیں مگر ابھی تک بھی اسے عمارت نہیں کہیں گے کہ وہ رہن سہن کے لائق ہو جائے۔

پھر وہی انجینئر اس ذہنی اور لفظی کاغذی عمارت کو جب سطحِ زمین پر کھڑا کرتا ہے تعمیر کرتا ہے اس میں اینٹ گاڑا چونا لگاتا ہے درود یوار اور کھڑکیاں وغیرہ اسی ذہنی اور علمی نقشہ کے مطابق نصب کر دیتا ہے تو وہی ملفوظ منقوش عمارت اب اینٹ پتھر اور لوہے لکڑی کا لباس پہن کر زمین پر نمودار ہو جاتی ہے جو اس کے ظہور کا انتہائی مقام ہے کہ ہر کس و ناکس اسے حسی طور پر دیکھنے لگتا ہے اور وہ استعمال کرنے کے قابل بھی ہو جاتی ہے اور اب ہم اسے حسی اور مادی عمارت کہنے لگتے ہیں۔

غور کیا جائے تو یہ وہی عمارت ہے جو انجینئر کے اندر سے باہر اور باطن سے ظاہر کی طرف بڑھتی گئی اور جس جس موطن سے گذرتی گئی اسی موطن کی خصوصیات اسے لگتی گئیں اور ان کے لباس اور ہیئت و صورت میں جلوہ گر ہوتی گئی۔ وہ جب انجینئر کے ذہن میں تھی تو اس کا لباس علمی تھا اور محض اجمالی اور تصویری خاکہ تھا جو اس کا وجودی نقشہ تھا، وہی جب انجینئر کے دماغ میں گھومی تو اس میں تفصیلات لگیں۔ مگر جہتیں اور سمتیں اور ساختیں پیدا ہوئیں جو اس کا فکری مگر تفصیل یافتہ نقشہ تھا اور وہی جب زبان و بیان و طن میں پہنچی تو اسے حروف و کلمات لگے اور ملفوظ کہلائی۔ اور جب کاغذ پر آئی تو وہ مکتوب اور منقوش کہلائی، انہیں خطوط و سطوح لگ گئے اور آخر جب وہی سطح زمین پر نمودار ہوئی تو محسوس و مبصر کہلائی جس میں اینٹ پتھر چونا لگ گیا۔

غرض ایک ہی حقیقت تھی اور جس جس موطن سے گذرتی گئی اسی موطن کے مناسب پیرایہ اور ہیئتیں اختیار کرتی گئی۔ کیا اس سے یہ حقیقت نمایاں نہیں ہو جاتی کہ انجینئر کے علم ہی کے یہ سارے روپ اور خاکے تھے جو انجینئر کا ایک عرض اور وصف تھا لیکن شکلیں اور ہیئتیں اختیار کر کے بتدریج وہی بصورت جو ہر اور بشکل ذات نمایاں ہوتا رہتا آں کہ عالم حس میں آ کر ایک مستقل جوہر کی صورت اختیار کر گیا۔ جس سے وہ تمام خواص و آثار ظاہر ہونے لگے جو مستقل عین اور ذات سے نمایاں ہوتے

ہیں، اگر اس مکان یعنی انجینئر کی ذہنی کوٹھی کو جواب ماڈی بن چکی ہے آواز اور تکلم کی قدرت بھی دے دی جاتی تو وہ کوٹھی بول بھی پڑتی لیکن اینٹ پتھر کی جمادی خصوصیات اور مکان کی ہیئت کذائی نے اسے اس کا موقعہ نہ دیا، اس کی جمادی صورتِ نوعیہ اس کی متحمل ہی نہیں تھی بلکہ اس کی طبعی خصوصیات بھی یہ تھیں کہ وہ بولتی چالتی نہ بنے ورنہ اسے مکان کون کہتا؟

لیکن انجینئر کی جگہ اگر کوئی مصوّر فرض کر لیا جائے اور اس کے ذہن میں ایک انسانی یا حیوانی نقشہ آئے یا کسی ارم یا بزم کی محفل کا تصور قائم ہو اور اسی طرح سے ذہنی تصور سے آگے چل کر اس کے دماغ میں فکری مگر تفصیلی نقشہ اختیار کرے اور وہی کاغذ پر پہنچ کر فوٹو کی صورت اختیار کرے اگر اسی کو سینما کی مشین میں لا کر سینما کے اسٹیج پر نمایاں کیا جائے تو صرف منقوش یا مکتوب ہی نہیں رہے گا بلکہ انسانی نقل و حرکت بھی اس سے سرزد ہوگی اور اگر اسی میں ٹیلی ویژن کی مشین فٹ کر دی جائے تو وہ صرف نقل و حرکت ہی کے دائرے تک محدود نہ رہے گا بلکہ اس سے کلام و تکلم بھی ہوگا جس سے بولنے سونے جاگنے لڑنے بھڑنے کی خصوصیات بھی نمایاں ہو جائیں گی اور ہم اسے دیکھ کر یہ فرق بھی مشکل سے ہی محسوس کر سکیں گے کہ یہ تصویر بول رہی ہے یا کوئی اصلی آدمی کلام کر رہا ہے، اس کے ہونٹوں کی حرکت سے اسی طرح کلام برآمد ہوگا جیسے ایک اصلی اور زندہ آدمی کے منہ سے کلام نکلتا ہے اور اس کے چہرے مہرے اور ہاتھ پیروں سے مہر و قہر کے سارے افعال نمایاں ہوں گے جو ایک جیتا جاگتا انسان نمایاں کر سکتا ہے۔

اس کا حاصل اس کے سوا کیا ہے کہ انجینئر نے مکان کے علمی نقشہ کو زمین پر نمایاں کیا تو اس سے مکان کی خصوصیات ظاہر ہوئیں، حیوانی اور انسانی خصوصیات نمایاں نہیں ہوئیں، جو محض درود یوار نقش و نگاری نمائشی تھی جس کی فطری کیفیت ہی جمود ہے، نقل و حرکت یا صورت نہیں۔ لیکن جب مصوّر نے انسانی شخص کے علمی اور تصویری نقشہ کو درجہ بدرجہ نمایاں کیا تو اس کی صورت و نوعیت کے مناسب اس کی صرف شکل و شباهت ہی نمایاں نہیں ہوئی بلکہ اس کی اس شکل سے وہ کیفیات بھی ذہنوں میں متصور ہونے لگیں جو اس شکل کے جاندار سے متوقع ہو سکتی تھیں مگر اس میں فعلی حرکت نہ تھی، لیکن سینما کی مشین میں جب بھی صورت نمایاں ہوئی تو اس میں اسی صورت کے مناسب نقل و حرکت بھی

اس سے نمایاں ہو کر سامنے آگئی اور اسی شکل محض کو جب ٹیلی ویژن کی مشین سے گھمایا تو نقل و حرکت کے ساتھ اس سے صورت و کلام بھی نمایاں ہو گیا۔

بالفاظِ دیگر مصور کا یہ علمی فوٹو ایک ذات اور شخصیت کی روپ میں نمایاں ہو کر بولنے لگا فرق اتنا ہے کہ اس تصویری انسان میں انسان کو جان ڈالنے کی قدرت نہیں صرف جاندار کی شباهت بنادینے کی اور زیادہ سے زیادہ اس میں مشینی جاندار پیدا کرنے کی قدرت تھی تو اس تصویری شکل سے جانداروں کے سے افعال بھی نمایاں ہو گئے جو اس صورت و شباهت کے مناسب شان تھے۔

لیکن بہر صورت یہ وہی عرض ہے جس کا نام علم ہے خواہ وہ انجینئر کے ذہن میں تھا یا مصور کے ذہن میں، مگر تھا بہر حال علم اور تصور جسے عرض ہی کہا جاسکتا ہے نہ کہ جو ہر مگر تشکلات نے اسے جوہر کی صورت دے دی اور اس سے جوہر ہی کے خواص و آثار نمایاں ہونے لگے مگر اپنی اصل سے زیادہ عرض کا عرض، البتہ شکل و صورت اختیار کرنے کی وجہ سے جوہر کی صورت میں نمایاں ہو گیا اور اپنی نوعی صورت کے مناسب نوعی خصوصیات کا مظاہرہ کرنے لگا۔

ٹھیک اسی طرح سمجھئے کہ ان تمام کائناتوں کا منشاء جنہیں ہم دنیا کہتے ہیں، درحقیقت علم خداوندی ہے یعنی بلا تشبیہ یہ ساری کائناتیں تصوراتِ الہیہ ہیں جب تک وہ یہ تصور کئے رہیں کہ یہ کائنات اسی شکل و صورت میں تھمی رہے گی وہ تھمی رہے گی اور کوئی طاقت اسے منہدم یا منعدم نہ کر سکے گی اور وہ جب یہ تصور ہٹالیں گے، جب ہی یہ ساری کائناتیں پل بھر میں رُکشِ عدم ہو جائیں گی اور کوئی طاقت نہ ہوگی جو انہیں تھام سکے گی۔

بس یہ سارے کائناتی نقشے اپنی اپنی اسی ہیئتِ کدائی کے ساتھ اس کے علم ازلی میں مندرج تھے مگر باطن محض اور خفی محض تھے جن میں ظہور نمودار کا کوئی نشان نہ تھا۔ لیکن جب مشیتِ الہی کو ان کا ظہور منظور ہوا تو فطرۃ اللہ کے مطابق بہ تخلیقِ خداوندی ان باطنی حقیقتوں نے بتدریج ظاہری پیرایے اختیار کرنے شروع کر دیئے اور وہ مختلف مراحل سے گذر کر پردہ ظہور پر آنے لگیں، عالم ذات میں تھیں تو اجمالی صورتیں تھیں، عالم تقدیر میں آئیں تو علم کے اس حصہ خاص میں تفصیلی مقداریں اور زمانی مکانی مسافتیں متعین ہوئیں، مگر ابھی تک وہ باطن ہی رہیں لوحِ محفوظ کے عالم میں آئیں تو ان

میں کاتبِ تقدیر کی طرف سے حروف و نقوش لگے مگر صرف اس حد تک ظاہر ہوئیں کہ انہیں رجالِ غیب ہی دیکھ اور پڑھ سکے، پھر وحی کے ذریعہ جب وہ عالمِ لسان و بیان میں آئیں تو انبیاء علیہم السلام پر ان کا ظہور ہوا۔ اور وہی جب عالمِ تبلیغ و اخبار میں آئیں تو انہوں نے کلامی ہیئتِ کذائی کا لباس پہن لیا اور صوت و تکلم کی خصوصیات انہیں لگیں اور عام خوگر محسوس انسان بھی ان سے باخبر ہو گئے۔

پھر وہی کلامی نقشے جب عمل کے عالم میں پہنچے تو ان میں حرکات و سکنات کی حقیقتیں اور صورتیں لگیں اور ان کا نام عملِ صالح ہو گیا۔ جس سے صاف واضح ہے کہ ان سارے مراحل کی اصل صرف وہی علمِ الہی ہے جو باطن حق سے ظہور کی طرف جوں جوں بڑھتا گیا اور مختلف موطنوں سے گذرتا رہا تو ہر ہر موطن کے مناسب حال ظہور کے پیرایے اختیار کرتا رہا۔

ان مختلف موطنوں کے ان مختلف الانواع مظاہر کو سامنے رکھ کر جو عین فطرت کا تقاضا ہیں، آخر یہ کیوں ممکن نہیں کہ یہی اعمال جب عالمِ حقائق یعنی برزخ و آخرت کے وطن میں واپس پہنچیں تو وہاں بھی اسی عالم کے مناسب صورتیں اور ہیئتیں اختیار کر لیں اور ان سے اس قسم کی شانوں کا ظہور ہو، جو ان کی اس ہیئتِ کذائی کا فطری تقاضا ہو، جب کہ وہ عالمِ غیب میں پہلے ہی سے اپنی اپنی یہ خاص علمی صورتیں اختیار کئے ہوئے تھے اور انہیں پیرایوں کے حسبِ حال وہ پردہ ظہور پر آتے رہے تھے۔ فرق اگر ہوگا تو صرف یہی ہوگا کہ اول وہلہ میں چل کر وہ بطون سے ظہور کی طرف اور غیب سے شہادت کی طرف چل کر ظاہر ہی کے لباسوں میں نمایاں ہوئے تھے، اور دنیا کے اس ظہورِ تام کے بعد جب وہی اس ظہور سے بطون اور شہود سے غیب کی طرف چلے گئے تو انہیں صورتوں کو عالمِ برزخ کے مناسب لباس مل گیا اور وہیں کے مناسب شان ان میں خصوصیات لگ گئیں۔ فرق اگر ہے تو آنے جانے کا ہے، صورت و شکل اختیار کرنے کا نہیں۔ وہاں بھی ایک ہی حقیقت (علمِ خداوندی) تھی جو مختلف پیرایوں میں نمایاں ہوتی رہی یہاں بھی وہی علمِ خداوندی ہے جو انہی متعینہ روپوں میں نمایاں ہوا۔ البتہ اس کے مکان اور وطن بدلتے رہے اور ہر وطن کے مناسب حال صوری خصوصیات اختیار کرتا رہا، البتہ ان مختلف جہانوں اور وطنوں میں چونکہ لطیف اور کثیف کا فرق تھا، عالمِ شاہد خالص مادی اور کثیف تھا اور عالمِ برزخ خالص معنوی اور لطیف تھا اس لئے یہ چولے ہر ہر وطن میں لطیف

و کثیف اور ماڈی اور غیر مادی پیرایوں کے فرق سے نمایاں ہوتے رہے۔

بس معنوی حقیقت فطرتاً اسی پیکر میں نمایاں ہونے کی متمنی ہوگی جو انہی صورتِ نوعیہ سے اس حقیقت کے خواص و آثار کے مطابق ہو اور ان کی ہی ترجمانی کر سکے گی، جیسے مثلاً شیر کی حقیقت شیر ہی کی ہیبت افزاء صورت میں نمایاں ہونے کا فطرتاً تقاضا کرے گی جس سے درندگی اور چیر پھاڑ کے افعال کا ظہور ہوگا، جو اس پر پھبتے ہیں، نہ کہ بکری کی مسکنت افزاء صورت میں نمایاں ہوگی کہ جس کا جہاں جی چاہے اسے ہنکا لے جائے اور جس طرح سے چاہے بٹھائے اور اٹھائے کہ اس کی نوعی صورت پر شیر کے افعال چسپاں ہی نہیں ہو سکتے، نہ پھب سکتے ہیں۔

یا جیسے گلاب کی خوشبو قدرتاً گلاب کی گلابی پنکھڑیوں میں نمایاں ہونے کی متقاضی ہوگی نہ کہ چنبیلی کی سفید پتیوں میں، پھر ان گلابی پنکھڑیوں سے گلاب ہی کی خوشبو مہکے گی نہ کہ چنبیلی اور بیلے کی، مکان کی حقیقت جب بھی نمایاں ہوگی تو مکان ہی کی جمادی شکل میں ظاہر ہوگی نہ کہ شیر بکری یا انسان کی شکل میں، اور اس سے جمود و قرار ہی کے خواص ظاہر ہوں گے نہ کہ حیوانی نقل و حرکت یا بول چال یا انسانی فہم و شعور کے احوال۔

ایسے ہی انسانی حقیقت جب بھی ظاہر ہوگی تو انسانی ہی چولے میں نمایاں ہوگی نہ کہ گدھے گھوڑے کی شکل میں اور اس سے وہی انسانی افعال و آثار ظاہر ہوں گے جو اس صورتِ زیبا کے مناسب اور اس پر پھبتے ہوں، نہ کہ شیر بھیڑیے کے افعال۔ اسی طرح سمجھئے کہ قرآن حکیم کی ہر ہر سورۃ اور ہر ہر آیت کے علوم و معارف اگر علمی صورت میں منکشف ہوں گے تو اپنی ہی تعبیرات اور اسلوبِ بیان میں منکشف ہوں گے نہ کہ دوسری سورتوں، آیتوں کی تعبیر اور عبارات میں، چہ جائیکہ زید عمر و بکر کی عبارتوں میں منکشف ہو جائیں۔ ہر لفظ اپنے ہی معنی کو ادا کرے گا نہ کہ دوسرے لفظوں کے معانی کو، حتیٰ کہ اگر دوسرے معنی کا لفظی لباس زبردستی پہنا کر اسے ویسے ہی بنا دیا جائے تو وہ اس کی حقیقت کو ادا ہی نہیں کر سکے گا اور نہ ہی اس کا ترجمان ہوگا ورنہ اس کا حقیقی مفہوم اور افعالی مطلب کبھی کھل ہی نہ سکے گا۔

بہر حال ہر قرآنی صورت اور اس کی ہر ایک آیت اپنے ہی معانی و مضامین اور حقائق و معارف

کے مطابق اپنے لئے تعبیری اور لفظی پیرایہ اور اسلوبِ بیان اختیار کرنے کے لئے فطرتاً متقاضی ہوگی نہ کہ دوسری سورت یا دوسری آیت کے الفاظ و معانی کی۔ ذرا اور آگے بڑھئے تو یہی سورتیں آیتیں جب عمل میں لائی جائیں گی اور ان کے علوم اور اعمال شکل اختیار کر لیں گے تو ہر عمل کی صورت اسی کے علوم و معارف کے مطابق ہوگی نہ یہ کہ وہ دوسرے علوم کی عملی شکلوں میں آجائے اور اس سے اس دوسری آیت کا یہ خاص علم نمایاں ہو جائے۔ نماز کی صورت میں زکوٰۃ نمایاں نہ ہوگی اور روزہ کی شکل میں حج و جہاد نمایاں نہ ہو سکیں گے۔

اس لئے جہاں ہر ہر آیت اپنا ایک مخصوص لفظی اور تعبیری پیرایہ رکھتی ہے وہیں وہ اپنا ایک علمی پیرایہ یا عملی ہیئتِ کذائی کا مخصوص نقشہ بھی رکھتی ہے جو دوسری آیتوں کے عملی نقشوں سے قطعاً مختلف اور ممتاز ہوگا۔

مثلاً حکم خداوندی آیا کہ فَصَلِّ لِرَبِّكَ اپنے رب کے لئے نماز پڑھو، اس تعبیر نے اس کا وہ لغوی اور شرعی مفہوم سمجھایا جس سے نماز کی ایک اجمالی حقیقت ذہن میں آگئی مگر اس کی عملی صورت ذہن میں نہیں آئی، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی عملی ہیئت جب اپنے اسوۂ حسنہ سے بتلائی اور فرمایا:

صَلُّوا کَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي.

نماز پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے ہوئے دیکھو۔

جس سے حضور اور صحابہ کے فعلِ صلوٰۃ سے اس کی ایک عملی ہیئتِ کذائی قائم ہوئی جسے سب نے آنکھوں سے دیکھا۔ پورے امتیاز کے ساتھ محسوس کیا کہ یہ نماز کی شکل ہے، حج و جہاد کی نہیں۔ اور کسی نے بھی حضور علیہ السلام کو نماز پڑھتے دیکھ کر یہ نہیں کہا کہ آپ حج فرما رہے ہیں، بلکہ یہی سمجھا کہ آپ نماز ادا فرما رہے ہیں جس سے واضح ہے کہ نماز کی اپنی ایک صورت ہے جو حج کی صورت سے بالکل الگ اور ممتاز ہے۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے احسان کے معنی بتلاتے ہوئے فرمایا کہ نماز اس طرح پڑھو جیسے تم اللہ کو آنکھوں سے دیکھ رہے ہو تو اس سے خشوع و خضوع کی کیفیات ذہن میں محسوس ہوئیں، جو ہیئتِ صلوٰۃ سے بھی بالاتر تھیں اور محض صَلُّوا اور ہیئتِ نماز سے نمایاں نہیں

ہو سکتی تھیں۔

پس صَلُّوْا سے نماز کا مفہوم ذہنوں میں آیا اور كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي سے ہیئتِ صلوٰۃ سامنے منکشف ہوئی۔ اس سے ظاہر ہے کہ صَلُّوْا ایک امرِ الہی ہے جو علم ہے اس کا ایک معنوی مفہوم ہے جو اس امر سے سمجھ میں آیا پھر اس کی عملی ہیئت ہے، جو اسوۂ نبوی میں سمجھ میں آئی، پھر اس کی کچھ کیفیاتی حقائق ہیں جو عمل سے پھوٹی ہیں، جو توارث کے ساتھ اہل دل کے اندرونی وجدان سے ذہن پر وارد ہوتی ہیں۔ اس لئے اس آیت اور ان روایات سے چار باتیں سامنے آئیں:

ایک اس حکم کا تعبیری نقشہ جو الفاظ کے جوڑ بند سے تیار ہو کر فَصَلَ لِرَبِّكَ کی صورت سے نمایاں ہوا۔

دوسرے اس کا معنوی مفہوم اور مدلول جو اس سے ذہن کے سامنے آیا۔

تیسرے اس سے اس کا عملی خاکہ جو نمازیوں کی فعلی ہیئت سے آنکھوں کے سامنے آیا۔

چوتھے اس کا عمل چھپا ہوا، اس کا کیفیاتی خاکہ جو دل اور وجدان کے سامنے آیا۔

غور کیا جائے تو یہاں اس آیت و روایت سے ان ہی چار حقیقتوں کے ساتھ ہم سے نماز کی طلب کی گئی ہے اور مزید غور کیا جائے تو درحقیقت وہ اس ہیئتِ کدائی ہی کی طلب ہے جو كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي سے نمایاں کی گئی ہے نہ کہ محض علمی مفہوم کا ذہن میں جمالیاجانا اور یہ سمجھ لینا کہ حکم کا مقصد پورا ہو گیا ہے۔ بالفاظِ مختصر آیت کا محض علمی مفہوم مطلوب نہیں بلکہ اس سے عملی مصداق مطلوب ہے جو ایک خاص حسی ہیئت رکھتا ہے۔ پس ان نصوص سے ان الفاظ کے ذریعہ درحقیقت اس ہیئت ہی کی مانگ مقصود ہے کہ عملاً اپنے لئے یہ نقشہ بنا کر پیش کرو۔

اب اگر یہی آیت نماز اور حدیثِ ہیئتِ نماز لفظوں کے بجائے اپنی اسی ہیئتِ کدائی کے ساتھ سامنے آجاتی اور مقصد یہ ہوتا کہ تم بھی بوقت نماز اپنے کو اسی ہیئت میں ڈھال لو تو کیا اسی ہیئت اور شکل کو ہم اس آیت کی صورت کہنے پر مجبور نہ ہو جاتے جیسے اس کی عبارت اور اسلوبِ بیان سامنے آنے پر ہم اسے آیت کی تعبیری صورت کہنے پر مجبور ہوئے تھے، اس سے اتنا واضح ہو جاتا ہے کہ ہر آیت کی ایک عملی شکل ہے جو کہ صاحبِ ہیئت کے ساتھ قائم رہ کر نمایاں ہو سکتی ہے، نہ کہ اس سے

منتقل ہو کر مستقلاً سامنے آتی ہے، تو یہاں بھی یہی سوال ہوگا کہ کسی بھی آیت کی صورت ہیئتِ عمل کی حامل ہی کے ساتھ لگ کر نمایاں ہو سکے گی نہ یہ کہ عمل کنندہ نہ ہو اور اس کا عمل اس سے الگ ہو کر کوئی ہیئت اختیار کر لے۔

سو میں عرض کروں گا کہ اس آیت کی لفظی اور تعبیری ہیئت بھی تو آپ کے سامنے علمِ الہی سے ہی منتقل ہو کر آئی تھی اور اس ہیئتِ لفظی کو بھی تو آپ نے تمیز کے ساتھ سمجھ لیا تھا کہ یہ صلوٰۃ کی لفظی صورت ہے جو علمِ الہی سے منتقل ہو کر آئی ہے ایسے ہی اگر وہ ہیئت حسی شکل میں بلا کسی صاحبِ عمل کے سامنے آجائے خواہ اس کے آنے کا کوئی ذریعہ اختیار کر لیا جائے تو وہ بھی علمِ الہی سے منتقل ہوگی اسے مان لینے میں کیا رکاوٹ ہے؟ بالکل اسی طرح جیسے فی زمانہ تصویروں کے ذریعہ سے بھی تعلیم دی جاتی ہے اور بغیر الفاظ کے اشیاء کی صورتیں شکلیں کاغذ پر کھینچی جاتی ہیں جنہیں ہم دیکھ دیکھ کر بلا الفاظ کے ان اشیاء کو پہچان جاتے ہیں اور ہمیں اس پر کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا کہ یہ عمل کی ہیئت بلا حامل کے منتقل ہو کر کیسے آگئی؟ اگر مثلاً نماز یا آیتِ صلوٰۃ کی مطلوبہ عملی صورت بھی اگر کسی ذریعہ سے سامنے کر دی جائے اور ہم اس شکل و صورت سے بلا کسی لفظ کے نماز کو پہچان جائیں تو اس پر بھی کوئی سوال یا تعجب نہ ہو چاہئے۔

اور آگے بڑھئے تو یہ بھی ایک بدیہی بات ہے کہ ہر ہیئتِ کذائی میں کچھ حقائق اور خواص و آثار بھی پوشیدہ ہوتے ہیں، جو فطرتاً اس ہیئتِ نوعی کی فطرت کی خاموش پکار سے اس میں ودیعت کئے جاتے ہیں بلکہ وہی حقائق و خواص جنہیں ہم اس کی ہیئتِ نفسانی کہہ سکتے ہیں اس حقیقتِ حسی کے سبھی متقاضی ہوتے ہیں جن میں رہ کر ہی یہ حقائق اپنے کو نمایاں کرتے ہیں یا ان میں جلوہ گر ہو جاتی ہیں، جیسے گلاب کی خاصیت گلابی پنکھڑی ہے اور انسان و حیوان کے خواص و افعال ان کے ڈھانچوں سے نمایاں ہوتے ہیں۔

ایسے ہی نماز اور آیتِ صلوٰۃ متشکل ہو کر اپنی حسی شکل میں نمایاں ہوگی تو اس ہیئتِ خاص کے جو خواص و آثار ہیں وہی تو اس شکل سے نمایاں ہوں گے نہ کہ دوسری ہیئت کے، جیسے نیاز مندی اور خاکساری وغیرہ اور رضا و عدمِ رضا وغیرہ خواص کا اپنے حساب سے ظہور ہوگا اور مخاطب بھی اس سے

وہی آثارِ انبساط وغیرہ محسوس کرے گا جو ان آثار کا طبعی خاصہ ہے۔

کائنات کے ان فطری حقائق کو سامنے رکھ کر اب حدیثِ انس رضی اللہ عنہ پر غور کیا جائے جس میں سورۃ تبارک الذی کی ہیئت اور اس ہیئت کے آثار و افعال کی خبر دی گئی ہے کہ اگر اسے بھی وہ مخصوص شکل دی جائے جو علمِ الہی میں اس کے مخصوص باطنی آثار کے لئے متعین تھی اور اس سے اسی شکل کے مطابق افعال و خواص غم و غصہ یا ناز و نیاز وغیرہ نمایاں ہوں اور حق تعالیٰ انہیں قبول فرمائیں تو آخر اس میں استعجاب کی کوئی بات ہے۔ وہی تبارک الذی عالم غیب سے عالم شہود میں آئی تھی تو اپنی ہی تعبیری شکل میں نمایاں ہوئی تھی، اب وہی تبارک الذی اگر شہود سے غیب کی طرف یعنی برزخ یا آخرت کے عالم میں لوٹ جائے اور وہاں مناسب پیرایہ اختیار کر کے وہاں کے مناسب ہی اس سے اس کے خواص و آثار ظاہر ہوں تو اس میں حیرت کی کیا بات ہے، یہ تو رات دن کا مشاہدہ ہے جو سابقہ مثالوں سے واضح کر دیا گیا ہے۔

غرض اس میں ایک عالم سے دوسرے عالم کی طرف جانے اور آنے کے سوا مناسب وطن چولے بھی وہی رہے اور اس کی شکلیں و صورتیں بھی وہی آتی جاتی رہیں جو علمِ الہی میں اسے ملی ہوئی تھیں۔ تو یہ عرض بھی رہی مگر صورت پا کر کام جو ہر کے انجام دیئے اور ایسا ہونا، جو نہ عادۃ اللہ کے خلاف ہے نہ فطرت کے، اس پر حیرت و استعجاب کا اظہار کیوں کیا جائے۔

بہر حال یہ مسئلہ صاف ہو جاتا ہے کہ جنہیں ہم دنیا میں جوہر کہتے ہیں وہ سب عرض ہی عرض ہیں، کیوں کہ علمِ الہی کے روپ ہیں اور علم بلاشبہ ذات و برکات کی ایک صفت ہے جو ذات ہی سے قائم ہے، اس سے الگ کوئی ذات نہیں ہے، اسی کو معترض تو عرض سے تعبیر کرے گا اور ہم صفت سے، جس کے معنی نفی ذات کے ہیں، یہ جو صفات باری ذات نہیں بلکہ بلا تشبیہ ایسی ہیں جیسے جوہر کے لئے فلاسفہ عرض مانتے ہیں۔

بہر حال مخلوق کا مادہ حیات صفتِ علم ہے اور صفت بلا تشبیہ فلاسفہ کی اصطلاح میں عرض ہی کہلاتی ہے تو گویا فلاسفہ کے عنوان سے ساری کائنات ایک عرض ہے یعنی قائم بالغیر سے بنی، جسے وہ عرض کا نام دیتے ہیں اور جو ان کے زعم میں عرض سے بنا ہو وہ جوہر نہیں ہو سکتا تو ان کے الفاظ میں

عرض سے بنی ہوئی اشیاء اور ہمارے لفظوں سے صفتِ الہی سے نکلی ہوئی اشیاء جو ہر کیسے مان لی جائیں گی، عرض ہی رہیں گی، البتہ صورت و جوہر ضرور اختیار کر لیں گی اور اس جوہری صورت سے وہی افعال و خواص بھی نمایاں ہونے فطری ہوں گے جو اس کی صورتِ نوعیہ کا خاصہ لازمہ ہوں گے۔

پس جس طرح تکوینی کائنات اور خلقِ الہی میں علمِ الہی سے نمایاں شدہ آیاتِ الہیہ زمین و آسمان، چاند و سورج جنہیں قرآن نے آیاتِ الہیہ قرار دیا ہے، عرضوں کا مجموعہ ہے جس نے مختلف موطن میں مناسب و متن مختلف روپ اختیار کئے، ایسے ہی تشریح کائنات اور امرِ الہی سے نمایاں شدہ آیات بھی جیسے آیۃ الملك آیۃ الكرسي آیۃ الرحمن آیۃ استخلاف آیۃ معیت وغیرہ علمِ الہی سے ہی نمایاں شدہ عوارض کی مانند ہیں، جنہوں نے مختلف موطنوں عالمِ علم، عالمِ حد، عالمِ لوح محفوظ، عالمِ لسان و بیان، عالمِ افعال و اعمال وغیرہ سے گذر کر مختلف چولے اختیار کئے مگر وہ ہیں بہر حال عرض ہی، جب کہ عرضی الاصل تھی۔ تبارک الذی عرض سے جوہر کیسے بن گئی کہ بولنے چالنے لگی، بے معنی ہے جس پر یہی کہا جائے گا کہ ایسے ہی بن گئی جیسے یہ ساری تکوینی دنیا اور اس کے اعیان عرض سے جوہر بن گئے اور ہر وطن میں پہنچ کر مختلف جوہری پیرایے اختیار کرتے گئے، اس لئے ان حقائق کی روشنی میں ہم تو اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ قائم بالذات جو بجنسہ قائم ہے کسی غیر کا سہارا تو بجائے خود ہے شرکت و جود بھی کسی غیر کے ساتھ نہیں رکھتی، وہ صرف ذاتِ بابرکاتِ حق ہے، باقی سب عوارض ہی عوارض ہیں کہ نہ ان کا وجود مستقل ہے نہ بقاء مستقل ہے، ہم اور ہمارا عین اور شخص بھی خود ذاتِ حق ہی کے سہارے قائم ہے۔ اسکے علم و حکمت اور وجود سے وابستہ رہ کر ہی وہ موجود اور صاحبِ اوصاف ہے ورنہ اس سے کٹ کر وہ کون عین ہے جو از خود قائم ہے اور اس سے کٹ کر کوئی موجود ہی کیا رہ سکتا ہے چہ جائے کہ وہ صاحبِ اوصاف اور عالمِ فاضل بن جائے کہ ماسوی اللہ سب کے سب عرض ہیں اور عرض کی شان یہی ہوتی بھی ہے کہ وہ کسی سے لگ کر موجود رہے مستقلاً موجود نہ ہو۔

اس لئے اگر یہ کہا جائے کہ ماسوی اللہ کوئی بھی جوہر بمعنی قائم بالذات نہیں بلکہ سب کے سب اعراض ہیں اور اعراض کے معنی قائم باللہ ہیں، جنہوں نے جوہر کی صورت ہی صورت اختیار کی ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ جب یہ سارے اعراض کا ہی اعراض ہوئے یعنی علمِ خداوندی سے ان کا

نشوونما ہوا، اور علم کو تم عرض کہتے ہو جو ہر نہیں مانتے تو تمہارے اصول پر اعراض ہو کر بھی نقل و حرکت بھی کر رہے ہیں، ہنس بول بھی رہے ہیں اور صورت و شکل بھی لئے ہوئے ہیں، تو پھر ان مشگکین کو کیا حق ہے کہ سورہ تبارک الذی کو عرض کہہ کر اس پر وہ اعتراض کریں جو خود ہی اس عرض کی بیماری میں مبتلا ہیں۔

پس جیسے علم الہی سے چل کر وہ جوہر کے روپ میں آ گئے، ایسے ہی اگر سورہ تبارک الذی بھی علم الہی سے چل کر اپنے کسی خاص روپ میں آ جائے تو اس میں کیا استعجاب ہے؟ واضح رہے کہ ہم نے اگر کہیں جوہر و عرض کے لفظ کا استعمال کیا ہے تو وہ ذاتِ حق کے مادہ میں نہیں ہے کہ یہ بے ادبی اور گستاخی ہے، نعوذ باللہ عنہ، وہ جوہر و عرض سے پاک منزہ اور بالاتر ہے، جبکہ وہ خود جوہر و عرض کا خالق ہے۔ اس لئے اس کی ذات پر نہ جوہر کا اطلاق آ سکتا ہے نہ عرض کا، یہ الفاظ اگر استعمال میں آئے ہیں تو جوہر و عرض کے پجاریوں کو سمجھانے کے لئے آئے ہیں، نہ کہ اطلاقِ حقیقت کے طور پر۔ پس جوہر و عرض کی تقسیم صرف مخلوقات میں ممکن ہے، حق تعالیٰ جوہر و عرض سے بری ہیں، اگر الزاماً بھی کہیں عرض کا لفظ آیا ہے تو وہ انہی عرضیاتی مشگکین کی تفہیم کے لئے آیا ہے اور وہ بھی بسلسلہ مخلوقات نہ کہ بسلسلہ خالق، نیز باصطلاح فلاسفہ البتہ یہاں ایک نکتہ ضرور پیش نظر رکھنا چاہئے۔ اس کائناتی دنیا یا اس سے ماورائی کسی بھی دوسرے جہاں میں علم الہی کے مختلف روپوں کے نمایاں ہونے کی یہ صورت نہیں اور نہ ہو سکتی ہے کہ علم خداوندی معاذ اللہ ذات سے منفصل اور جدا ہو کر یا اس کے ٹکڑے اور حصے بخرے ہو کر بعینہ ان روپوں میں آ جائے، معاذ اللہ ذات باری اس حصہ علم سے خالی رہ جائے کہ محال اور ممتنع ہے، صفات و کمالات خداوندی ان کے ذاتی ہیں جو ذات سے کسی حال بھی منقطع نہیں ہو سکتے، بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ علم کے پرتو اور جلوے بندوں میں آتے ہیں جس سے وہ عالم کہلانے لگتے ہیں، مگر عین علم بدستور ذاتِ حق ہی کے ساتھ قائم رہتا ہے۔

جیسے ایک استاد کا علم شاگرد میں منتقل ہو تو بایں معنی یہ منتقلی نہیں ہوتی کہ یہ علم استاد سے منقطع ہو کر اس سے نکل جائے اور شاگرد بعینہ اس کا علم لے کر چلتا بنے، اور استاد اس حصہ علم سے خالی ہو جائے، بلکہ علم کے امثال و اشباہ یا علم کے عکوس و ظلال یا جلوے اور پرتو ہی شاگرد میں آتے ہیں خود

بعینہ استاذ کا علم استاد سے منفصل ہو کر یا اس میں سے نکل کر شاگرد میں نہیں آ جاتا بلکہ بدستور اس میں قائم رہتا ہے ورنہ استاد تو چند سال کے بعد جاہل مطلق رہ جاتا۔

جیسے سورج کے نور سے ساری دنیا منور ہو جاتی ہے مگر پھر بھی سورج کا نور اس سے جدا ہو کر منورات میں نہیں آ جاتا بلکہ سورج کی ذات ہی میں قائم رہ کر صرف اس کے آثار جنہیں تنزلات یا عکوس و ظلال یا امثال کہنا چاہئے، اشیاء میں جلوہ گر ہوتے ہیں، جس سے وہ منور نظر آنے لگتی ہیں، یعنی اس کی شعاعیں اور کرنیں ہیں ان کے بھی نیچے کا دوسرا نازل درجہ دھوپ ہے یا اس کے بھی نیچے کا تیسرا نازل درجہ جو ضیاء اور چاندنا ہے ان اشیاء کائنات کو اپنے احاطہ میں لے لیتا ہے اور اس سے ہی نور کی یہ شکلیں مختلف سانچوں میں ڈھل کر منور کے مطابق ڈھل جاتی ہیں جس سے کائنات کے یہ بو قلموں عجائبات نمایاں نظر آنے لگتے ہیں جن سے کائنات کی نورانیت محسوس ہونے لگتی ہے، سو وہ نورانیت حقیقتاً اشیاء کائنات کی اپنی نہیں ہوتی ورنہ بعد مغرب بھی یہ اشیاء بدستور منور رہتیں، بلکہ عارضی نورانیت ہوتی ہے جو صرف آفتاب کا فیض اور اس کی دھوپ اور ضیاء کا طفیل ہوتا ہے نہ کہ خود سورج ان منورات میں اُتر اہوا ہوتا ہے۔

غرض سورج کے اصل نور سے جو سورج کی ٹکیہ یا ذات میں ہمہ وقت رچا ہوا موجود ہے اور بدستور اپنی ہی رفعت و بلندی کے مقام پر قائم رہتا ہے، ان اشیاء میں نہیں آتا۔ اسی طرح حق تعالیٰ کا علم جو اس کی ذاتی صفت ہے کسی حالت میں بھی اس سے جدا نہیں ہو سکتا، وہ برابر اپنی ہی رفعت و بلندی پر ذات کے ساتھ قائم ہے صرف اس کے نورانی آثار یا نور ذات کے تنزلات و آثار اپنی انہی علمی شکلوں کے ساتھ جو نور علم میں لپٹی ہوئی تھیں، اس مادّی جہان میں مادہ کے ظرف میں نمایاں ہو جاتی ہیں۔ جس سے ہم ایک دوسرے کو عالم کہنے لگتے ہیں۔ سو یہ عالم کا محدود علم بھی اپنا نہیں ہوتا اس لئے یہ صورت بن جاتی ہے کہ اصل علم تو ذات کے ساتھ اپنی ہی رفعت و بلندی پر رہتا ہے مادّی اور طلسماتی سانچے ہمہ وقت اپنی پستی اور ظلمت میں غرق رہتے ہیں اور جس سے ان ظلماتی اشیاء کا اس نور کے حلقوں سے کوئی جوڑ نہیں لگ سکتا، لیکن اس کی رفعت اور ان کی پستی کے درمیان علمی تنزلات اور اس کے عکوس و ظلال ان مادی روپوں میں جلوہ فرما ہوتی ہیں، جس سے

یہ پیکر علمی بن جاتے ہیں اور ذی علم کہلانے کے مقام پر آ جاتے ہیں۔

پس علمِ الہی بالاتر ہے اور مادی لباس فروتر ہے، درمیانی درجہ ظلِ علم یا علم کے نازل شدہ درجات کا ہے جو ان ممکنات کا علم ہے جو ایک طرف تو علمِ الہی سے وابستہ ہیں اور ایک طرف ان مادی سانچوں اور لباسوں سے پیوستہ ہیں۔ وہی ان اشیاء کے لئے ذریعہٴ ظہور و نمائش ہے نہ کہ خود علمِ اعلیٰ ان میں آ کر سما جاتا ہو، یا یہ نقلی سانچے علم کی بلندیوں میں گھس کر خود اس سے جا لگتے ہوں اور اس طرح بعینہٴ علمِ الہی ان کے محدود ظروف میں آ جاتا ہو۔

اس لئے یہ شبہ نہیں ہو سکتا کہ اگر اشیاءِ علمِ الہی کے مختلف روپ ہیں، اللہ کی یہ صفت بعینہٴ ان میں کارگر ہو رہی ہے، تو اس سے مادیات میں حلولِ ذات و صفات لازم آتا ہے۔ یہی غلط فہمی ہے جس سے ردِ مادیت کا باطل عقیدہ قائم ہوتا ہے جو باطل محض ہے اور جس میں بہت سی اقوام اور فرقوں نے مبتلا ہو کر اپنا دین و ایمان ضائع کر لیا ہے اور یہیں سے ہمہ اوست کا ملحدانہ نظریہ بھی چلا ہے جو سرتاسر باطل اور محال ہے۔

بہر حال کسی بھی مخلوق میں نہ اللہ کا عین علم آ سکتا ہے نہ ان میں سما سکتا ہے، نہ اس کی کوئی صفت بعینہٴ مخلوق میں اتر سکتی ہے ورنہ لامحدود کا محدود میں سما جانا لازم آ جائے گا جو بداہتہٴ باطل ہے۔ پھر اس کے علم یا کسی بھی صفت کے حصے کیسے آ سکتے ہیں کہ علم حصہ کشی اور تجزیہ سے فطرۃً بری و بالا ہے، ورنہ مجرد و بسیط کا تجزیہ لازم آئے گا۔ بلکہ علمِ الہی ذات کے ساتھ قائم رہتے ہوئے اس کے جلوے اور ظلال و عکوس ہیں جو کائنات پر پڑتے ہیں اور اس سے مختلف روپ نمایاں ہوتے ہیں نہ کہ بعینہٴ علم ذات سے منتقل ہو کر ان میں آتا ہے۔

جیسے انجینئر کی ذہنی کوٹھی جب سطحِ زمیں پر نمایاں ہوتی ہے اور وہ بلاشبہ اس کے علم کا روپ ہوتا ہے، لیکن کیا کوئی یہ تصور بھی کر سکتا ہے کہ انجینئر کا علم اس کے ذہن سے نکل کر اور جدا ہو کر اس زمینی کوٹھی میں سمایا ہوا ہے اور اب انجینئر میں وہ باقی نہیں رہا ہے؟

بلکہ یہی کہا جائے گا کہ یہ زمینی کوٹھی اس کے آثارِ علم میں سے ہے اور انہیں کا روپ ہے۔ بہر حال عقیدہٴ صحیح رکھنے کے لئے اتنا بیان کافی ہے تا کہ کوئی غلط فہمی میں مبتلا نہ ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ نہ عین علم اشیاء میں اتر اہوا ہے کہ حلولی صفات کا شبہ لاحق ہو، نہ یہ اشیاء ذات میں گھسی ہوئی ہیں یا جا کر لگتی رہتی ہیں کہ ذات کے محل حوادث ہونے کا شبہ ہو، اور نہ ہی یہ اشیاء عین علم کا کوئی روپ ہیں بلکہ ظلالِ علم کی نمائش گاہ ہیں۔ جس سے ان مختلف روپوں کی نمائش ہو رہی ہے۔ بہر حال مقصد یہ ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء کا منشاء وجود یہی صورِ عطیہ ہیں، جو مختلف وطنوں سے مختلف پیرایوں کے ساتھ ظہور پذیر ہیں، اسلئے ساری کائنات کی اصل ہی بقول فلاسفہ عرض سے زیادہ کچھ نہیں، اور یہ جب ساری کائنات عرض ہوتے ہوئے بھی جو ہر کی صورت اختیار کئے ہوئے ہیں اور ہر صورت کے پیچھے اسی کے جو خواص مخفی ہیں وہی ہر صورت سے سرزد ہو رہے ہیں جو اس صورتِ نوعیہ کا فطری تقاضا ہے تو یہی صورت اگر سورۃ تبارک الذی کی بھی ہو کہ وہ ہر وطن کے مناسب کوئی صورت اختیار کرے، اور اسی روپ کے مطابق آثار و افعال اس سے ظاہر ہوں جو اسکے اندر مخفی ہیں تو اس میں استبعاد یا حیرت یا اشکال کی کیا بات ہے؟ کہ معترضین اسے لے کر برسر میدان آئیں۔ فرق اگر ہے تو تکوین اور تشریع کا ہے۔ تکوینی عالم میں صفاتِ الہیہ کے روپ جماد و نبات کی صورت میں ہے اور امر و نہی کے عالم میں اس کی آیات کا ظہور مختلف روپوں اور ہستیوں میں ہے۔

رہا یہ کہ سورۃ تبارک الذی حق تعالیٰ کے سامنے جا کر کلام کنندہ بنی، حق سے خطاب کیا اور حق تعالیٰ نے اس پر توجہ فرما کر اسے وہ جوابِ رحمت و عطوفت عطا فرمایا تو کیا کوئی اپنے کلام سے یہ معاملہ کر سکتا ہے کہ وہ اسے سنے اور اس کا مخاطب بنے اور پھر وہ اس سے خوش ہو کر اسے جوابِ رحمت فرمائے؟

میں عرض کروں گا کہ اگر آپ کا کوئی کلام ریکارڈنگ مشین میں بند کر کے اسے ریڈیو پر سنوایا جائے اور اتفاق سے خود آپ بھی ریڈیو کے پاس بیٹھے ہوئے سن رہے ہوں تو کیا وہ آپ ہی کا کلام آپ کو مخاطب نہیں بنا رہا ہے اور آپ اسے سن کر کیا محظوظ نہیں ہو رہے ہیں؟ حتیٰ کہ بعض اوقات میں بیساختگی سے سبحان اللہ بھی آپ کے منہ سے نہیں نکل جاتا؟

درحالیکہ وہ آپ ہی کا کلام ہے اور آپ سے الگ ہو کر گویا آپ ہی کو مخاطب بنائے ہوئے ہے اور آپ اس سے حظ اٹھا رہے ہیں جیسے دوسرے اس سے محظوظ ہو رہے ہیں۔ نیز اپنے اس کلام سے

خوش ہو کر اگر آپ ریڈیو والوں کو انعام و اکرام دیں تو کسی کو تعجب بھی نہیں ہوتا کہ آپ ہی کا کلام آپ سے مخاطب ہے اور آپ اس کے مقتضا کے مطابق اظہارِ رضاء کا عمل کر رہے ہیں۔

اسی طرح اگر سورہ تبارک الذی قبر کے ریڈیو سے بول پڑے اور برزخ کے ٹیلی ویژن سے اپنی خاص صورت میں نمایاں ہو، اور اپنے ہی متکلم برحق جل شانہ کو مخاطب بنائے اور حق تعالیٰ اس سے خوش اور راضی ہو کر اس کلام کے تقاضوں کو پورا فرمادیں، جس سے یہی مبارک کلام قبر کے موکلانِ عذاب کو ہٹا دے اور پھر حق تعالیٰ اپنے اس کلامِ بلند و بالا کو میت کے لئے موجبِ راحت و سرور اور باعثِ فرحت و انبساط کر دیں تو اس میں آخر کیا فرق ہے کہ حیرت و استعجاب کیا جائے؟ صرف عالم ہی تو بدلا ہے اصول تو نہیں بدلا!

اب سوال صرف ایک رہ جاتا ہے کہ اس پاک سورۃ تبارک الذی کی وہ برزخی صورت کیا ہے جس کے خواص و آثار کا حدیثِ انس میں ذکر کیا گیا ہے۔ سو ظاہر ہے کہ اسے حق تعالیٰ کے سوا کون بتا سکتا ہے اور یا پھر اس کے مقربانِ بارگاہِ انبیاء علیہم السلام اس کی وحی سے جان سکتے ہیں جو یقیناً ہماری آنکھوں دیکھی چیز سے بھی زیادہ قطعی اور یقینی ہے۔ ان ہی سچی خبروں سے ہم اپنی استعداد کی حد تک فی الجملہ کچھ تصورات ضرور قائم کر سکتے ہیں جو قواعدِ شرعیہ کے دائرے میں رہ کر قابلِ قبول بھی بن سکتے ہیں۔ سو اسی وحیِ الہی اور تشریحاتِ نبوی کی روشنی میں اس سورتِ پاک کے برزخی نقشہ کے بارے میں ایک بات اپنے ذہنِ نارسا میں آتی ہے بشرطیکہ اہل علم کے نزدیک وہ قواعدِ شرعیہ کے دائرے میں ہو، کہ قرآن حکیم کی کوئی آیت یا سورت جن جن علوم و معارف اور جن جن اوصاف و کمالات پر مشتمل ہے، جو وحی کی عبارت سے ظاہر ہو رہی ہو وہی صفات و کمالات اس سورت یا آیت کی صفت اور سیرت ہوگی اور اسی صفت و سیرت کے مناسبِ شانِ برزخ یا حشر میں اس کی صورت و شکل بھی بنے گی۔ جو اس کی ہی علمی صفات کا فطری مظہر اور پیکر بننے کی لائق ہوگی، اور وہ ہر سورت کی الگ الگ ہوگی۔

مثلاً سورہ بقرہ و آل عمران کو قیامت کے دن پرندوں کی ٹکڑیوں یا سروں پر چھانے والی بدلیوں کی صورت میں نمایاں کیا جائے گا کہ ان کے اوصاف و حقائق اسی شکل کے متقاضی ہوں گے۔ وہ اسی

شکل میں نمایاں ہو کر اپنی سایہ افگنی کا کام کر سکیں گے، یعنی سورہ بقرہ و آل عمران نے اپنے پڑھنے والوں کو فتنوں سے کسی قلبی سوزش اور ریب و شک کی تیزی سے بچا کر اپنے ظلِ عاطفت میں چھپا رکھا تھا۔ تو وہی صورت یہاں بھی ہوگی کہ میدانِ حشر کی سخت ترین گرمی اور سوزش و تپش میں وہ انہیں اپنے سائے میں بچا لیجائے گی اور یہ شکل دنیا میں بادل یا پرندوں کی ٹکڑیوں کے سر پر آ جانے کی ہوتی ہے کہ آدمی دھوپ کی ایذا و تپش سے بچ جاتا ہے۔

یا جیسے قبر میں انسان کے نیک اعمال کے مجموعہ کو ایک حسین و جمیل بشر کی صورت میں نمایاں کیا جائے گا۔ جس کے چہرے مہرے اور بشرہ سے خیر و برکت، طمانینت و سکینت اور فرحت و مسرت کے آثار ہویدا ہو کر میت کے لئے باعثِ تسکین و تفریح بنیں گے، کہ اسی صورت سے وہ دنیا میں کام انجام دے رہی تھی نہ کہ زمین و آسمان اور درخت وغیرہ کی صورت سے۔ اسی طرح سورہ تبارک الذی کو بھی برزخ میں وہی شکل ملے گی جو اس کے مشمولہ علوم و معارف اور صفات و شئون کے مناسب حال اور ان پر فطرتاً منطبق ہوگی۔

سو جہاں تک اس پاک سورت کے علوم و معارف اور صفات و شئون پر نگاہِ تجسس ڈالی گئی اس کے بے شمار علوم میں سے بنیادی اور اساسی مضامین یا اس سے نمایاں ہونے والی شئونِ الہیہ حسبِ ذیل نظر آئیں۔

اول حق تعالیٰ کی شانِ ملوکیت و بادشاہی جس کا بیان تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ سے شروع ہو کر کئی آیتوں تک چلا گیا ہے۔

دوسرے اس کی قدرتِ کاملہ اور اقتدارِ مطلق کہ زمین، آسمان، فضا اور ان کے درمیان کی ساری مخلوق سب اسی کے شاہی اقتدار کے نیچے آئے ہوئے ہیں جس کا بیان الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ سے شروع ہو کر جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا اور أَوَّلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَائِتٍ تک چلا گیا ہے۔

تیسرے اس اقتدارِ شاہی کے تحت مجرمین سے مواخذہ اور باز پرس اور ان پر غیظِ غضب کا اظہار، جس کا بیان اَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ سے شروع ہو کر اِذَا الْقَوَا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ

تَفُورُ اور فِسْقًا لَا صَحَابِ السَّعِيرِ تک چلا گیا ہے۔ جس میں مجرموں کو سرکاری سزا کی دھمکی دی گئی ہے اور سزائیں واقع کر دی جائیں گی۔

چوتھے مطیعین کے لئے بخشش و مغفرت، دفعِ عذاب اور لطف و کرم کے وعدے ہیں جن کا بیان اِنَّ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ سے اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ تک چلا گیا ہے۔ جس سے صاف ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کی شانِ بادشاہی اور اقتدارِ مطلق اور اس سے صادر شدہ شانِ مہر و قہر اور انجامِ کار عذاب و ثواب ہی اس سورتِ پاک کے اساسی مضامین ہیں۔ اس لئے یہی شئون و صفات اس صورت کی حقیقت و ماہیت اور معنوی سیرت قرار دی جائے گی۔ اسی معنوی سیرت اور انہی صفات و شئون کے مناسبِ شان اس کی صورت بھی ہوگی۔

غور کیا جائے تو اس تبارک الذی کی صورت و ہیئتِ کذائی ان مذکورہ صفات کے تحت ایک قوی حاکم اور مضبوط صاحبِ عزیمت فوجی افسر کی سی بنتی ہے۔ جس میں اپنے بادشاہ کے بل بوتے پر شانِ قہر و سیاست بھی ہو اور شانِ لطف و مہر بھی، قوتِ منع و دفع بھی ہو اور قوتِ عطا و انعام بھی، چنانچہ برزخ میں فطرتاً اس سے یہی افعال نمایاں ہوں گے جن کا تذکرہ حدیثِ انس میں فرمایا گیا ہے۔ کہ اول تو وہ فرشتہ عذاب کو دیکھ کر بھبھک اٹھے گی، اور اسے ڈانٹ ڈپٹ کر قبر سے نکل جانے پر مجبور کرے گی۔ لیکن اس کے نہ ہٹنے پر غصہ میں بھری ہوئی اپنے بادشاہِ حقیقی کے پاس دوڑے گی اور کمالِ خود اعتمادی اور ناز سے حق تعالیٰ کے سامنے غصے و خفگی کی صورت سے حاضر ہو کر مطالبہ کرے گی کہ یا تو مجھے قرآن سے خارج کر دیجئے یا اس میت سے فرشتہ عذاب کو دفع فرمائیے۔ جب کہ میرا مقام اس میت کے سینے میں ہے کیا وجہ ہے کہ آپ کی صفتِ کلام کا پرتو ہوتے ہوئے جو جہانوں میں حکمرانِ مطلق ہے میرا حکم نہ مانا جائے کہ یہ تو بعینہ آپ کے حکم کی خلاف ورزی ہے، تو مجھے یا تو اپنا حکم ہونے سے نکال دیجئے یا اسے جاری فرمائیے ورنہ میرا وقار گھٹتا ہے۔

اور پھر وہاں سے آخری آرڈر لے کر قبر میں لوٹے گی تو ایک طرف تو فرشتہ عذاب کو ڈانٹ کر بتائے گی کہ فوراً قبر سے نکل جا، جس سے وہ بے چارہ منہ بنا کر واپس ہونے پر مجبور ہو جائے گا۔ اور دوسری طرف میت کے منہ پر منہ رکھ کر جو انتہائی پیار و محبت کی صورت ہے، اسے تسلی دے گی کہ تو

باطمینان ٹھنڈی آنکھوں پڑ کر سو جا میں ہمہ وقت تیرے ساتھ ہوں (جیسا کہ دنیا میں تو میرے ساتھ رہا)۔

ظاہر ہے کہ ان صفات اور اختیاری افعال کو جو تبارک الذی سے برزخ میں ظاہر ہوں گے اگر پیکر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ وہ ایک ایسے باختیار کمانڈر اور باجبروت کا بنتا ہے جو اپنے بادشاہ کا مطیع ہونے کے ساتھ اس پر نازاں اور مطمئن ہو کہ جو چاہے آرڈر لے آئے۔ سو اس پاک سورت کی یہی صفات اپنے مناسب شان اس پیکر میں نمایاں ہوں گی۔

خلاصہ یہ کہ دنیا میں رات دن ہم بھی دیکھ رہے ہیں کہ تکوینیات میں علمِ الہی اور اس کی کمالاتی صفات ہی اپنے مناسب شان حسی مظاہر اور مختلف الانواع شکلوں اور روپوں میں نمایاں ہیں اور اعراض ہی جو ہروں کا روپ دھارن کئے ہوئے ہیں اور ان تکوینی آیات کے روپوں سے وہی افعال و خواص ظاہر ہو رہے ہیں جو ان روپوں کی نوعی صورتوں کا تقاضا ہیں تو تشریعیات اور امر الہیہ میں بھی اگر علمِ الہی اور اس کی علمی آیتیں اور سورتیں اپنے صفات و مضامین کے حسبِ حال صورتیں شکلیں اختیار کریں اور ان صورتوں سے وہی حرکات و سکنات نمایاں ہوں جو ہستیوں کا فطری تقاضا ہیں، تو یہ کوئی نہ استعجاب کی چیز ہے نہ حیرت و انکار کی، ورنہ اگر یہی شبہات و وساوس ہیں تو دنیا کے ان تکوینی مظاہر اور ان کے افعال و خواص کے ظہور کا بھی انکار کر دیا جائے، کہ یہاں بھی تو وہی حق تعالیٰ کے علمی کمالات اپنے مظاہر میں ظہور کر رہے ہیں، جس کے اقرار پر ہم ہر وقت مجبور ہیں۔ اور فلسفہ پسند بھی اصولاً اس سے گریز نہیں کر سکتے۔ تو یہ ان برزخی اشکال و صورت کا اقرار کیوں نہیں کرتے جب کہ وہی اظہار بواسطہ کا اصول یہاں بھی کارفرما ہے جو تکوینیات میں نمایاں ہے۔ یعنی جب کہ دونوں جگہ اصولِ تشکیل ایک ہی ہے اور تشکلات بننے کی نوعیت واحد ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک جگہ تو وہ اصول مانا جائے اور ایک جگہ اس سے انکار یا انحراف کیا جائے۔

الحاصل جب یہ تکوینی امور بھی جس کا راس المال علم ہے مختلف تشکلات اختیار کئے ہوئے ہیں، اور ہمیں اس پر کوئی حیرت نہیں ہوئی، تو یہ شرعی آیتیں بھی جب کہ اسی طرح اسی علم کے آثار و مظاہر ہیں جو مختلف تشکلات میں نمایاں ہیں اور انہیں افعال و آثار کو ظاہر کریں جو ان کو بخشی ہوئی

صورتوں کا نوعی تقاضا ہے تو یہ کون سا قابلِ استعجاب و حیرت امر ہے؟

البتہ وہ لوگ ضرور قابلِ استعجاب ٹھہرتے ہیں جو اپنی بے بصیرتی سے ایک جگہ ایک چیز کو مانیں اور دوسری جگہ اس کا انکار کر دیں۔ اور ساتھ ہی اس ناواقفیت کے باوجود حقائق پر زبانِ طعن کھولنے سے بھی نہ شرمائیں۔ درحالیکہ جہالت ہی شفاءِ سوال ہے نہ کہ اعتراض یا اظہارِ حیرت و استعجاب۔

بہر حال سورہٴ تبارک الذی کے عملی نقشہ کے ساتھ اس کا یہ اعتقادی نقشہ اصولِ عقلی سے اس لئے سامنے رکھ دیا گیا ہے کہ یہ لوگ اس سورتِ پاک کے وردِ عمل سے محض ان توہماتی اشکالات کے سبب محروم نہ رہ جائیں بلکہ امید ہے کہ اس عرض کردہ اصولی نقشہ کی مدد سے لوگوں کے اور بھی بہت سے اشکالات حل ہو جائیں گے جو عالمِ برزخ کے حالات و اشکالات کے بارے میں اکثر ذہنوں میں خطور کرتے رہتے ہیں اور انکے ہوتے ہوئے لوگ ان نجات دہندہ اعمال سے محروم رہ جاتے ہیں۔

حق تعالیٰ ہم سب کو وساوسِ شیطانی اور مکائدِ نفس سے اپنے حفظ و امان میں

رکھے۔ وباللہ التوفیق۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔

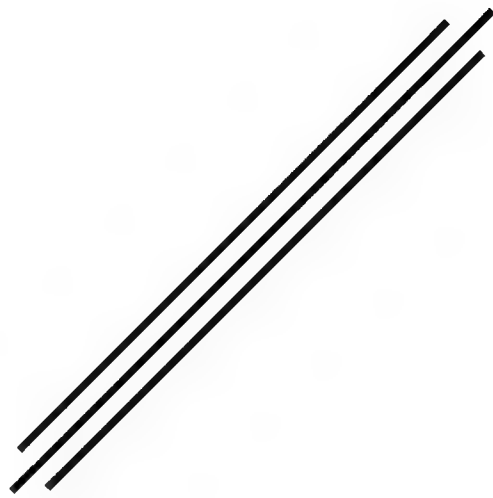
سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العليم الحکیم ۵

محمد طیب مہتمم دارالعلوم دیوبند

۱۵ مئی ۱۹۷۵ء

میل و شارم (مدراں)

سلسلہ تالیفات وافاداتِ حکیم الاسلامؒ



فلسفہ نعمت و مصیبت (کامل)

.....

حرفِ گفتنی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ۔

انبیاء و رسل ہی نہیں عقل و دانش کی رہبری پر ہر منزل میں یقین رکھنے والے بھی کائنات کی مختلف عناصر سے ترکیب کو بذاتِ خود اس کی فنا و اختتام کے لئے ایک واضح علامت اور ایک آشکار دلیل قرار دیتے ہیں۔ مرکب اپنے وجود میں ترکیب کا محتاج اور ترکیب اپنے وجود میں اجزاء و عناصر کی ضرورت مند ہے اور یہ محتاجی و ضرورت مندی ہی اس کی دلیل ہے کہ جب تک یہ ضرورت پوری ہوتی رہے تو مرکب موجود اور نہ پوری ہو تو معدوم کا معدوم۔

موجوداتِ مرکبہ پر ایک عدم تو وہ آتا ہے کہ جس میں انکی ترکیب ہی ختم ہو جاتی ہے جو ان کے وجود کا سبب اصلی تھا اور کبھی کبھی ان مرکبات کی ترکیب میں اضمحلال اور ضعف کے ذریعہ صفاتی عدم لایا جاتا ہے، اس صفاتی عدم سے وہ فنا تو نہیں ہوتے لیکن ان کا وجود نقصان کا شکار ضرور ہو جاتا ہے۔ سربراہ کائنات انسان کے مصائب و تکالیف کا سرچشمہ یہی صفاتی نقصان ہے کہ جو اس کو اس حقیقت کے سمجھنے کیلئے بطور دلیل دیا جاتا ہے کہ جس طرح یہ انسان دیگر موجودات کو ان کی ترکیب کی وجہ سے اپنے علم و نظر کے ذریعہ فانی سمجھے، اسی طرح خود اپنی ترکیب میں صفاتی نقصانات سے اپنی محتاجی کا قرار واقعی ادراک بھی کرتا رہے کہ رازِ بندگی اور سرِ عبدیت اسی ادراک میں نہاں ہے۔

اسی لئے مصائب و آلام کو آزمائش سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسا کہ نعمت بھی ایک آزمائش ہے اور انسانی زندگی انہی دو آزمائشوں میں دائر رکھی گئی ہے۔ لیکن مذہبِ فطرت اپنی تعلیمات میں مصائب و مشکلات کے حل کی بنیاد خود مادے میں تلاش کرنے کے لئے مامور نہیں کرتا بلکہ محلِ ادراک قلب کے ہونے کی وجہ سے حقیقتاً محلِ مصیبت قلب ہی ہے وہ اس کی صحت کی برقراری کے دو اصول تسلیم کرتا ہے، پہلا یہ کہ قلب کا علاقہ آلام و مصائب سے نہیں بلکہ خالقِ آلام و مصائب سے قائم رکھا جائے، دوسرے یہ کہ اس کا دفاع اسباب میں نہیں بلکہ مسببِ الاسباب کی جانب رجوع میں تلاش کیا

جائے۔ ان دونوں بنیادوں پر اگر ان آلام و مصائب کا جائزہ لیا جائے جو مقبولانِ بارگاہِ حمدیت آتے ہیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ مصائب سے ان کے ظاہر اور قوالب پر تاثر ضرور ہوا، لیکن باطن اور قلب کو یہ حضرات چونکہ حقائق کے ادراک کا محل بنائے رہتے ہیں اس لئے اس پر شدتِ مصائب میں بھی کسی تاثر کا نشان نہیں ملتا۔ اسی لئے مادی مصائب اہل اللہ کے نزدیک جزع و فزع کی چیز نہیں ہوتے لیکن وہ معنوی مصیبت کہ جس سے ان کا ایمان اور قلب کی حقائق آگاہی متاثر ہونے لگے ان کے نزدیک حقیقی مصیبت ہوتی ہے اور اسی سے پناہ طلبی میں ان کی زبانیں ہمیشہ تر رہتی ہیں۔

فاروقِ اعظمؓ فرمایا کرتے تھے:

اگر تمہاری دنیا پر مصیبت آئے تو گھبرانے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ وہ تمہاری اپنی چیز ہے اور فانی کو تم اپنی مساعی سے باقی نہیں بنا سکتے، لیکن اگر اپنے دین پر مصیبت آتے دیکھو تو یہ گھبرا اٹھنے کی بات ہے اس لئے کہ یہ اس کی چیز ہے جو باقی ہے اور تمہارا معنوی وجود درحقیقت اسی سے وابستہ ہے اور تمہاری اپنی چیز نہیں ہے۔

بہر حال آج کے آلام و مصائب انسان کی مادیت میں غیر معمولی انہماک کا لازمی نتیجہ ہیں اور غلطی بالائے غلطی یہ ہے کہ ان کا دفاع بھی اسی مادیت سے کئے جانے کی سعی کی جا رہی ہے کہ جو ان مصائب و آلام کا سرچشمہ ہے۔ نتیجتاً ایک مصیبت سے انسان چھٹکارا پاتا ہے تو اس کے دفاع کی مادی تدابیر بذاتِ خود ایک الم مستقل کی صورت اختیار کر لیتی ہیں اور الم زدہ انسانیت ہر روز کسی نئے فتنہ کا شکار ہو رہی ہے۔

اسلامی نقطہ نظر اس انسانی مصیبتِ کبریٰ کے دفاع کے باب میں کیا ہے؟ اس کی حکیمانہ و عارفانہ توضیح حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ، مہتمم دارالعلوم دیوبند نے ”فلسفہ نعمت و مصیبت“ نامی تصنیف لطیف میں فرمائی ہے، جس کو دین کی خدمت کے تحت آج کی مصیبت زدہ انسانیت کے لئے نسخہ شفا کی حیثیت سے بصدِ خلوص پیش کیا جاتا ہے۔

محمد سالم قاسمی

رئیس جامعہ دینیات اردو دیوبند

فلسفہ نعمت و مصیبت (حصہ اول)

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِيْنَ اصْطَفٰی.

ابتدائی گزارش

بندۂ عاجز محمد طیب غفر اللہ لہ و لوالدہ یہ برادرانِ اسلام کی خدمت میں عرض رسا ہے کہ ۱۱ جمادی الثانی ۱۳۵۷ھ کو جہانگیر آباد جبل پور شہر سے مولانا ابوالمسکین محمد یسین صاحب کا ایک گرامی نامہ موصول ہوا جس کے ساتھ دہریہ جماعت جبل پور کا ایک مقالہ جو اس جماعت کے آرگن ”مذہب کے آنسو“ میں شائع ہوا ہے، منسلک تھا اور مجھ سے اس کا جواب لکھنے کی فرمائش کی گئی تھی۔ میں نے دارالعلوم کی ڈاک کے سلسلہ میں حسبِ معمول خط پڑھتے ہی جو جواب فوری اور سرسری طور پر ذہن میں آیا لکھ دیا، ابھی جواب سپردِ ڈاک نہ ہونے پایا تھا کہ ذہن میں کچھ اور تفصیلات گزرنے لگیں اور غلبہ و هجوم کے ساتھ اس سلسلہ کے بعض حقائق کا ورود بھی دل پر ہونے لگا، جن سے لا پرواہی اور اعراض کو بے ادبی اور ناشکری سمجھتے ہوئے انہیں بھی قیدِ تحریر میں لے آنے کا ارادہ کر لیا۔

چنانچہ جوابی عریضہ روک کر اس میں ان تفصیل کا اضافہ و الحاق شروع کر دیا گیا مگر اس کا قدرتی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تحریر مختلف علمی گوشے پیدا ہو جانے کے سبب کچھ طول اور تفصیل کی طرف بڑھنے لگی جسے یکدم پورا کر دینا دشوار ہو گیا۔ اس دوران میں دارالعلوم کی بعض ہنگامی مہمات سامنے آ جانے سے تحریر کا سلسلہ کچھ عرصہ کے لئے منقطع کرنا پڑا۔

ماضی کی بات ماضی ہی پر پڑ جاتی ہے کچھ عرصہ گزر جانے کے بعد ذہنی التفات ادھر نہ رہا اور اتفاق سے تحریر کا مسودہ بھی نگاہوں سے اوجھل ہو کر کہیں کا غذات میں رَل مل گیا، تا آنکہ شدہ شدہ قضیہ ہی ذہن سے نکل گیا، نہ مرورِ ایام سے کا غذات ہی یاد رہے نہ کوئی یاد دہانی سامنے آئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ جواب آج تک بھی نہ جاسکا۔

عرصہ دراز کے بعد اب جب کہ اس پر چودہ برس گزر چکے ہیں، کاغذات ٹٹولتے ہوئے اچانک یہ نا تمام مسودہ اس طرح سامنے آ گیا جیسے ابر میں سے ہلالِ عید دکھائی دے جاتا ہے، دیکھ کر جہاں ایک گونہ خوشی ہوئی وہیں اس سے زیادہ خجلت اور ندامت بھی ہوئی۔ جواب کا وقت نکل چکا تھا اور مولانا ابوالمسکین کو جواب کی توقع تو بجائے خود ہے اپنے خط اور اس کے جواب کا کوئی تخیل بھی باقی نہ رہا ہوگا۔ اس لئے اب مناسب یہ نظر آیا کہ اس تحریر کے بارہ میں جواب خط یا مراسلت کی نوعیت کو چھوڑ کر مسائلِ خط کی تحقیق اور حلِ شکوک و شبہات کو ایک مستقل موضوع اور تالیف کی صوت سے پیش کر دیا جائے۔ چنانچہ ہجوم کا روافکار کے باوجود کچھ وقت نکال کر نا تمام مسودہ کو تا حد تمام واختتام پر پہنچانے کی سعی کی گئی جو الحمد للہ کامیاب ہوئی اور اس کا موقعہ آ گیا کہ ان خیالات پریشان کو اولاً مولانا ابوالمسکین کی خدمت میں مگر بصد ندامت اور ثانیاً ہر طالبِ حق کی خدمت میں مگر بامید مسامحت پیش کر سکوں۔

دہریہ جماعت کا مذکورہ مقالہ جو مولانا ابوالمسکین کے خط کے ساتھ شامل تھا اس درجہ بے ربط اور بے ترتیب تھا کہ اس سے کسی منہج مدعا کا نکالنا سخت دشوار نظر آیا، کچھ پتہ نہیں چلتا تھا کہ یہ منکروں کی جماعت آیا وجودِ صانع کی منکر ہے یا اس کی صفات کی یا افعال کی؟ اور پھر اس انکار کا منشاء کیا ہے؟

بجز اس کے کہ اس مقالہ کے ذریعہ اسلامی عقائد پر چند شبہات وارد کر کے صحیح العقیدہ مسلمانوں کے دلوں میں وساوس و اوہام ڈالنے کی کوشش کی گئی تھی، کوئی معقول بات اس میں نظر نہ آئی۔ پھر شبہات بھی کسی بناء صحیح یا حجت پر مبنی نہ تھے محض اوہام و تخیلات کا مجموعہ تھے جنہیں اس غیر منظم تحریر میں جمع کر کے تشکیک اور وسوسہ اندازی کے مقصد کو پورا کر لیا گیا تھا۔

اس مقالہ کے پڑھنے سے میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ ان مقالہ نگار دہریوں میں وہ دہریانہ قابلیت بھی نہیں ہے جو ایک دہریہ میں کم از کم اپنا مدعا سمجھانے کے لئے ہونی چاہئے، بلکہ بے سوچے سمجھے سنے سنائے خیالات کو ذہنی مرعوبیت سے حسبِ مثل مشہور ”ابلہ گفت و دیوانہ باور کرد“ صرف نقل در نقل کر دینا ہی ان کا مبلغ پرواز معلوم ہوا، اس کا مقتضا تو یہ تھا کہ ایسی فضول باتوں کی جواب دہی میں

نہ وقت عزیز کا خون کیا جائے اور نہ دماغ کو سوہان لگایا جائے۔ لیکن پھر یہ خیال کرتے ہوئے کہ آج کل کے ناواقف اور ضعیف الاعتقاد مسلمانوں کے دلوں میں شکوک پیدا کرنے کے لئے کسی استدلالی اور برہانی انداز کی ضرورت نہیں بلکہ وسوسہ اندازی اور حیلہ سازی بھی کافی ہے اور ایمان میں خلل ڈالنے کے لئے ”دیوانہ را ہوائے بس است“ کی مثل کے مطابق معمولی سا شبہ اور سفسطہ بھی بہت کچھ کام کر جاتا ہے، دل نے گوارہ نہ کیا کہ تاجحد مقدور ان وہمیات کے تار عنکبوت کو توڑنے اور کم از کم فہیم مسلمانوں کے ایمانوں کو بچانے کی سعی نہ کی جائے اور عوام مسلمین کو سہولت سے ان سفسطوں اور شیطانی وسوسوں کا شکار ہونے دیا جائے۔

اس جذبہ کے ماتحت دہریوں کے اس غیر مرتب اور پراگندہ ذخیرہ کی خود ہی میں نے تنقیح کی خود ہی اس سے سوالات کا استخراج کر کے ان میں ضروری ترتیب قائم کی اور پھر خود ہی مقالہ نگاروں کے مفہوم کی حدود میں رہ کر ان کی تعبیر اور عبارت ایسے انداز پر رکھی کہ سوالات کسی قدر سنجیدہ اور لائق جواب نظر آنے لگیں اور کم از کم ان کی جواب دہی پر توجہ کیا جانا کوری حماقت نہ سمجھا جائے۔ ایسا کرنا اس لئے بھی ناگزیر تھا کہ مولانا ابوالمسکین کے والا نامہ میں اس کی تاکید کی گئی تھی کہ جواب محققانہ اور فلسفیانہ ہو محض معتقدانہ نہ ہو، عقلی اور برہانی رنگ میں ہو، نقلی اور روایتی رنگ کا نہ ہو، ورنہ ان دہریوں پر حجت نہ ہوگا اور نہ ہی وہ اسے قابل توجہ سمجھیں گے۔

ظاہر ہے کہ جواب میں معقولیت سوال کی معقولیت سے پیدا ہوتی ہے، اس لئے خواہ مخواہ ہی سوالات کو معقول بنانا پڑا تا کہ جوابات کی معقولیت نذر بے التفاتی نہ ہو جائے اور یہ اس کے بغیر ناممکن تھا کہ اس مقالہ کا الجھا ہوا انداز بیان چھوڑ کر سلجھا ہوا طرز بیان اختیار کیا جائے اور ان کی مراد کو صحیح تعبیر سے پیش کر دیا جائے، تا کہ جوابات کی اہمیت اور قدر و قیمت بھی باقی رہ جائے اور جوابات کی فلسفیت سے سوالات کی فلسفیت کی حد تک فائدہ اٹھایا جاسکے، ورنہ یہ خرافات اور ناپاکیوں کا مجموعہ اس قابل نہ تھا کہ کسی مسلم بلکہ کسی سلیم الطبع انسان کی زبان و قلم پر بطور نقل و حکایت بھی آتا اور کسی درجہ میں بھی قابل التفات ہو سکتا۔ محض بہ مصلحت جواب حسبِ مثل مشہور ”نقل کفر کفر نباشد“ اس دفتر بے معنی اور اس ذخیرہ لایعنی سے جو مجموعہ بخارات ہے، مجبوراً پاک قلم کو آلودہ کیا گیا۔

ساتھ ہی یہ بھی واضح رہنا چاہئے کہ دہریوں کے یہ تمام سوالات اور شکوک و شبہات جن کا جواب فلسفیانہ رنگ میں مانگا گیا ہے چونکہ حقائق مذہب سے متعلق ہیں اور ان میں خدا کی ذات و صفات اور افعال سے بحث کی گئی ہے جو حقائق مذہب کا بھی اساسی حصہ ہے اس لئے ان فلسفیانہ جوابات کا فلسفہ کتنا ہی فلسفیت کا رنگ لئے ہوئے ہونے پر بھی فلسفہ خالص اور عقل کا اختراع محض نہیں ہو سکتا، جس کا نقل روایت سے کوئی تعلق نہ ہو، بلکہ اگر وہ فلسفہ بھی ہوگا تو وہ کہ جس کی پشت پر مذہب کی کمک ہو، اور جس کو شرعی اصطلاح میں حکمت کہا جاتا ہے۔ اس لئے جوابات کے اس فلسفہ میں جہاں عقل کا نور ہوگا وہیں اس میں وحی کا بھی ظہور ہوگا اور جہاں اس میں ماہتاب عقل کی چاندنی نور افگن ہوگی وہیں اس نور افگنی کی روح آفتاب وحی کی ضیا افگنی ہوگی۔

غرض ان جوابات کی فلسفیت نقل و روایت کا نچوڑ اور کتاب و سنت کا لب لباب ہوگی، اس لئے ان فلسفیانہ جوابات کے ساتھ ان کی فلسفیت کا مأخذ بھی کتاب و سنت سے پیش کر دیا گیا ہے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ کوئی مسئلہ بھی کتاب و سنت کا کسی دباؤ یا جبر و اکراہ سے منوانا، یا بقول ان دہریوں کے محض خوش اعتقادی کے زور سے دماغوں میں ٹھونس دینا نہیں چاہتے بلکہ ہر مسئلہ کے ساتھ اس سے متعلق بصیرت کا نور بھی پیش کرتے ہیں تاکہ آدمی اندھے بہروں کی طرح محض دوسرے کے سہارے سے ان پر نہ گرے، بلکہ سمجھ بوجھ کر آگے بڑھے اور اس کی شان یہ ہو کہ:

وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا.

اور (یہ رحمن کے بندے) ایسے ہیں کہ جس وقت انہیں اللہ کے احکام کے ذریعہ نصیحت کی جاتی ہے تو وہ ان پر اندھے بہرے ہو کر نہیں گرتے (جیسے کفار قرآن کو ایک نئی بات سمجھ کر بطور کھیل تماشہ کے نیز اس میں شبہات پیدا کرنے کیلئے اس کے حقائق و معارف سے اندھے بہرے ہو کر اس پر گرتے ہیں، بلکہ یہ لوگ عقل و فہم اور بصیرت سے قرآن پر متوجہ ہوتے اور اس کی طرف دوڑتے ہیں۔

پس آیات الہی کو ان کی پیش کردہ بصیرت کے ساتھ قبول کرنا ہی معقول پسند انسانوں کا شیوہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ لسان نبوت پر قرآن میں ارشاد ہے:

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ

وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝

فرمادیجئے (اے پیغمبر) کہ یہ میرا طریق ہے، میں خدا کی طرف اس طور پر بلاتا ہوں کہ میں بصیرت پر قائم ہوں اور میرے ساتھ والے بھی (کوئی بات محض خوش اعتقادی کے زور سے منوانا نہیں چاہتا)۔

چونکہ ان تمام وساوس کا مبنی عالم کی یہ آفات و مصائب ظاہر کی گئی ہیں جن کا سلسلہ غیر مختتم دیکھ کر اور ان سے اکتا کر ہی لوگوں کے دلوں میں انکارِ ذات و صفات کے وسوسے ڈالے جا رہے ہیں، گویا ان آفات و مصائب ہی کو خدا کے انکار کا ذریعہ بنایا گیا ہے، اس لئے ذیل کے جوابی مضمون میں اولاً نعمت و مصیبت اور راحت و کلفت کی حقیقت سے پردہ اٹھایا گیا ہے اور پھر اسی حقیقت کی روشنی میں دوسرے وہ حقائق بھی پیش کئے گئے ہیں جن سے شبہات مذکورہ کی بنیادیں منہدم ہو جاتی ہیں، تاکہ جن راستوں سے وسوسوں کی یہ ظلمت دلوں میں داخل ہوئی ہے انہیں راستوں سے خارج ہو جائے۔ مگر نعمت و مصیبت کی ان حقائق سے غفلت اور اس سے پیدا شدہ ان دہریانہ وساوس و اوہام کا منشا درحقیقت ایک اور بنیادی حقیقت سے جہالت و ناواقفی ہے، جس سے بطور ثمرہ کے یہ اوہام و خیالات سرزد ہوتے ہیں اور وہ مسئلہ ”ربطِ حادث بالقدیم“ ہے، کہ حادث کو قدیم سے کیا علاقہ ہے؟ معدومات میں وجود کہاں سے آیا ہے؟ عدم اور وجود میں کیا نسبت ہے اور ان وجود پانے والے معدومات کو سرچشمہ وجود سے کیا ربط ہے؟

بلکہ اسی علاقہ کی صحیح دریافت پر مذاہب و شرائع کی بنیاد قائم ہے اور اسی کے غلط تصور سے مختلف جاہلانہ عقیدے اور باطل فرقے رونما ہوئے۔ دہریہ اس علاقہ کو بالکل نہ سمجھ سکے تو انکارِ خدا کے فتنہ کا شکار ہو گئے۔ قدریہ جبریہ نے اس کے سمجھنے میں غلطی کھائی تو انکارِ صفات کی راہ پر چل پڑے، معتزلہ پر یہ علاقہ مشتبہ ہو گیا تو انکارِ افعال کی راہ ہو گئے۔

پھر اسی علاقہ سے ناواقفی یا غلط اندیشی کی بناء پر بہت سے طبقات پر تکوین و تشریع کا فرق اوجھل ہو گیا اور تقدیر و تدبیر کی درمیانی نسبت حل نہ ہو سکی، کسی نے سرے سے شرائع اور نبوت کا انکار کر دیا، کسی نے اسے مان کر عقل کو اس پر حاکم تسلیم کر لیا، کسی نے عقل سے بھی کنارہ کش ہو کر حس و طبع کی فرمانروائی مان لی۔ غرض اسی ایک نقطہ کی نا فہمی سے کتنے ہی متضاد عقیدے اور متخالف فرقے اور طبقے بن گئے جنہوں نے صرف اپنے ہی دلوں کا ناس نہیں مارا بلکہ اپنی تشکیک اور وسوسہ اندازیوں کے جراثیم سے عام قلوب میں بھی فساد اور تذبذب و تردد کے بیج بودیئے۔

ٹھیک اسی رفتار پر زمانہ حال کے دہریے بھی اسی ایک سکے سے ناواقفیت کی بناء پر حوادث و آفات کا صحیح علاقہ ذاتِ باری سے نہ جوڑ سکے اور آفات و مصائب کو انکارِ صانع کی دلیل سمجھ بیٹھے۔ اگر یہ وسوسہ نگار حضرات اس مسئلہ کو سمجھ لیتے تو وہ صرف مصائب و آفات کی سطح ہی کو نہ دیکھتے بلکہ مصائب کی حقیقت اور کیفیتِ ورود پر بھی مطلع ہوتے اور ان وساوس و اوہام میں بے بس ہو کر قلبی یقین و استقامت کی ٹھنڈک سے اس طرح محروم اور نابلدنہ ہو جاتے، گویا وہ پیدا ہی اسی لئے کئے گئے ہیں کہ دماغی الجھنوں میں بھٹک کر ہمیشہ بے اطمینان اور پراگندہ دل رہیں۔ اسلئے ضرورت پڑی کہ نعمت و مصیبت کی حقیقت کے اظہار سے پہلے اس اساسی مسئلہ ”ربطِ حادث بالقدیم“ کے چہرہ سے بھی قدرے نقاب ہٹائی جائے تاکہ نعمت و مصیبت کی حقیقت کا اصلی جمال رونما ہو سکے۔

یہ ضرور ہے کہ اس مسئلہ کے زیر بحث آجانے کے سبب مضمون میں دقت اور باریکی پیدا ہوگئی ہے کیونکہ یہ مسئلہ مذہب کے بنیادی مسائل میں بھی اساسی اور مشکل ترین مسئلہ ہے جس کی دقت اور باریکی کے مقابلہ میں الفاظ و تعبیرات کا دائرہ بہت تنگ اور محدود ہے، مگر جب کہ زیر بحث شبہات کا مبنی ہی اس مسئلہ کا غلط تصور ہے تو اس سے متعلق صحیح صورتِ حال کا سامنے لانا ناگزیر تھا اور اس طرح مضمون کا خالص علمی اور دقیق ہو جانا بھی قدرتی تھا، تاہم یہ دقت عوام کی حد تک ہے، پڑھے لکھے باذوق افراد اور خواص کے لئے کوئی پیچیدگی نہیں۔

پھر بھی مسئلہ کی تشریح و توضیح اور بیانِ حقائق میں سہل سے سہل عنوان اختیار کرنے اور اصطلاحی الفاظ سے بچنے کی امکانی کوشش کی گئی ہے، لیکن اس پر بھی اگر مضمون کلیۃً عام فہم نہ ہو تو فی نفسہ مسئلہ کی باریکی، اُدھر بیان و تعبیر میں میری بے بضاعتی اور در ماندگی، اوپر سے ناقلینِ شبہات یا سائلین کی اس ہدایت کو پیش نظر رکھ کر کہ بیانِ مسئلہ خالص فلسفیانہ انداز کا ہونا چاہئے راقم سطور کو کسی حد تک معذور بھی تصور فرمایا جائے۔

اس مضمون کے اساسی عنوانات جن پر مضمون کی تمام بحثیں دائر ہیں، یہ ہیں:

۱- کائناتِ عالم کی حقیقت اور ربِ عالم سے اس کا علاقہ۔

۲- آفات و مصائب کا سرچشمہ کہاں ہے؟

- ۳- آفات و مصائب کے ورود کی کیفیت۔
- ۴- انسانی مصائب کی تین نوعیں تکوینی تغیرات، اکتسابی آفات، انتقامی تعزیرات۔
- ۵- مصائب و آفات کسی وقت بھی خلافِ رحم و کرم اور خلافِ عدل و حکمت نہیں ہو سکتیں۔
- ۶- مصائب پر خدا کا شکوہ خلافِ عقل ہے اور کسی وقت بھی جائز نہیں۔
- ۷- نعمت طلبی اور مصیبت سے پناہ جوئی کی دعاء امرِ طبعی اور عقلاً ضروری ہے۔
- ۸- مصائب بھی انسان کے حق میں نعمت اور خدا کا انعام ہیں۔
- ۹- مصائب خدا کے وجود اور اسکی صفاتِ کمال کے مستقل دلائل ہیں نہ کہ انکار کے وجوہ۔
- ۱۰- دفعِ مصائب کی صحیح تدبیر اور خلاصہ و خاتمہ۔

تلك عشرة كاملة.

چونکہ مضمون کا اصل موضوع نعمت و مصیبت کی حقیقت پر روشنی ڈالنا ہے، دوسرے تمام مضامین اسی ایک مسئلہ کے مبادی و آثار کے طور پر لائے گئے ہیں، اس لئے اس مضمون کا عنوان ”فلسفہ نعمت و مصیبت“ رکھ دیا جانا موزوں معلوم ہوا۔ حق سبحانہ و تعالیٰ اس حقیر سعی کو قبول فرمائے اور راقم و ناظر اور قاری و سامع کے لئے نافع بنائے۔ آمین

آغاز مقصد

اس ابتدائی گزارش کے بعد مناسب ہے کہ ہم اولادِ ہریوں کے وہ سوالات اور شکوک و شبہات نقل کر دیں جو ان کے آرگن سے ماخوذ ہیں اور پھر ان کے جوابات کی طرف متوجہ ہوں۔ سو وہ سوالات حسبِ ذیل ہیں۔

دہریوں کے شبہات و سوالات

- ۱- اگر خدا رحیم و کریم اور بقول معتقدین مذاہبِ انسانوں پر ماں باپ سے بھی زیادہ شفیق اور مہربان ہے تو دنیا میں یہ بے انتہا مصیبتیں اور آفات دکھ، درد، بیماریاں، بلائیں، ذلتیں،

افکار، پریشانیاں اور غم و آلم بارش کی طرح آسمان سے کیوں برس رہی ہیں؟ اور خصوصیت سے ان میں انسانوں کو کیوں کچلا جا رہا ہے؟

۲- پھر بیماریوں، فسادوں اور سفاکیوں سے پیدا شدہ درد و غم میں تو پھر بھی کچھ نہ کچھ انسان کے افعال اور بے احتیاطیوں کو دخل ہے مگر وہ آفات جو خالص خدا کا فعل کہلاتی ہیں اور قدرتِ خداوندی ہی کی طرف براہِ راست منسوب ہوتی ہیں، جیسے بیماریوں کے جراثیم مکھی، مچھر، پتو، کھٹل، کیڑے، مکوڑے اور سانپ، بچھو وغیرہ، یا آفاقی مصائب جو افعالِ خداوندی کہے جاتے ہیں جیسے زلزلہ، طوفان، باد و باران، طوفانِ بحار و انہار، قحط سالی، پہاڑوں کی آتش فشانی اور بادِ صرصر و سموم وغیرہ جن سے انسان ہی کو ہر وقت دکھ درد پہنچ رہا ہے، پھر سماوی آفات جیسے غیر معمولی گرج، بجلی گرنا، ژالہ باری وغیرہ جن سے انسان ہی زیادہ دکھ پاتا ہے اور جو انسان ہی کے بھرے بھرائے گھر کو اجاڑنے پر ہر وقت تلی رہتی ہیں، کیا خدا کے رحم و کرم اور عام زبانِ زشفقتِ بے پایاں ہی کی علامتیں ہیں؟ اگر یہی شفقت و رأفت ہے تو پھر رحم و کرم اور ظلم و ستم میں فرق کیا رہا؟ کہ ہم پھر بھی خدا کو رحیم و کریم ہی کہتے چلے جائیں؟ (معاذ اللہ)

اور اگر یہ سب کچھ خلافِ رحم و کرم ہے تو ہم آخر ایسے خدا کو رحیم و کریم ماننے پر کیوں مجبور کئے جاتے ہیں؟ جو کسی وقت بھی ہمیں مہر کی نگاہ سے دیکھنا نہیں چاہتا؟ (العیاذ باللہ)

۳- اگر یہ مصیبتیں اور آفات انسان کے گناہ اور لاعلمی کی پاداش یا عبرت و تنبیہ اور عتابِ خداوندی کے ماتحت آتی ہیں تو سوال یہ ہے کہ پھر اس میں گنہگار اور بے گناہ دونوں کو مساوی طور پر کیوں لپیٹا جا رہا ہے؟ اور اگر عاقل بالغ انسانوں کو ہم غیر معصوم کہہ کر مجرم بھی مان بھی لیں تو معصوم بچوں نے کیا قصور کیا ہے کہ یہ بلائیں ان کے سروں پر بھی منڈلائیں، اور انہیں بھی نہ چھوڑیں؟ اور اگر بچوں کو بھی مستقبل کے لحاظ سے ایک ہونے والا گنہگار فرض کر کے ابھی سے مستحقِ مصائب اور موردِ آفات کسی طرح تسلیم بھی کر لیا جائے تو ان بے چارے بے زبان جانوروں نے کیا قصور کیا ہے کہ وہ بھی ان زلزلوں، قحط سالیوں، وباؤں اور طوفانوں وغیرہ کا شکار بنادیئے جاتے ہیں حالانکہ وہ عقل و شعور کا مادہ تک نہیں رکھتے کہ انہیں مستقبل ہی کے لحاظ سے موجبِ عتاب سمجھ لیا جائے، پھر

کیسے کہہ دیا جائے کہ مصائب کا یہ سلسلہ رحم و کرم اور رافت و شفقت کے خلاف نہیں؟

۴۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان مصائب سے انسان کے نفس کی تہذیب و شائستگی اور اصلاح نیز ساری دنیا کی اس عام تباہی سے اس کی عبرت آموزی مقصود ہے تو سوال یہ ہے کہ خدا تو رحیم و کریم ہونے کے ساتھ ساتھ قادرِ مطلق بھی مانا گیا ہے، پھر اس نے اصلاح کے لئے ایسے آسان طریقے کیوں نہ رکھ دیئے کہ انسان ان مہلک مصائب کا شکار بھی نہ ہوتا اور اس کی اصلاح بھی ہو جاتی۔ ایک ڈاکٹر بھی جب بحرِ مجبوری کوئی گہرا آپریشن کرتا ہے جس سے بدن کی اصلاح مقصود ہوتی ہے تو کلورافام سنگھا دیتا ہے (۱) تاکہ مریض کو نشتر کی اذیت محسوس نہ ہو، کوئی غیر معمولی تلخ دوا دیتا ہے تو شیرینی میں لپیٹ کرتا کہ دماغ کو اس کی تلخی کا احساس نہ ہو، خدا کے یہاں اس روحانی اصلاح میں جب یہ بھی نہیں تو علاوہ بے رحمی کے اس کا کمالِ قدرت بھی مشتبہ ہو جاتا ہے کہ یا تو اس کے پاس ان تکلیف دہ طریقوں کے سوا کوئی سہل اور راحت دہ طریقہ ہی انسان کی بہتری اور اصلاح کا نہیں، یا ہے تو اسے اس پر قدرت نہیں، یا قدرت بھی ہے تو وہ اسے قصداً اختیار فرمانا نہیں چاہتا۔ گویا انسان کو مصیبت زدہ ہی دیکھنا چاہتا ہے۔ پہلی صورت میں ”مالکِ مطلق“ نہیں رہتا، دوسری صورت میں وہ ”قادرِ مطلق“ نہیں ہوتا، تیسری صورت میں وہ ”رحیمِ مطلق“ باقی نہیں رہتا۔

(۱) اور اب تو کلورافام سنگھانے کی بھی ضرورت پیش نہیں آتی، ایسی دوائیں اور انجکشن ایجاد ہو گئے ہیں جن سے انسان کے کل جسم یا مطلوبہ حصہ کو بے حس و بے شعور بنا دیا جاتا ہے اور بڑے سے بڑا آپریشن کر دیا جاتا ہے۔ محمد عمران قاسمی لکھناوی بہرہ صورت ہم ایسے خدا کے ماننے پر کیوں مجبور کئے جاتے ہیں جو ناداری میں تو ہم سے کم نہ ہو، مجبوری و احتیاج میں طبیب و ڈاکٹر سے بھی گیا گذرا ہو، اور بے رحمی میں دشمنوں سے پیچھے نہ ہو۔ (معاذ اللہ)

۵۔ اگر یہ کہا جائے کہ انسان پر یہ بلائیں اس کی جانچ اور آزمائش کے لئے آتی ہیں تاکہ اس کے ثبات و استقلال کا امتحان لیا جائے کہ وہ پختگی و رسوخ کے کس مقام تک آچکا ہے اور اسے اپنی قوتِ ایمانی سے کہاں تک پہنچنا چاہئے؟ تو سوال یہ ہے کہ خدا تو اس کی جبلت و فطرت، جان و تن، جذبہ و عمل، ارادہ و خواہش، اخلاق و ملکات اور دلوں کی کھٹک تک سے واقف اور ازل ہی سے واقف بتلایا جاتا ہے بلکہ ان سب چیزوں کا خالق و موجد بھی کہا جاتا ہے، جس سے انسانوں کی ہر ایک اونچ

بیچ ہر وقت اس کے سامنے ہے، تو پھر وہ اس جانچ سے آخر نئی بات کیا معلوم فرمانا چاہتا ہے؟ جو اسے معلوم نہیں، اور کون سی ایسی چیز پر مطلع ہونا چاہتا ہے جس کی اسے اطلاع نہیں؟ اگر فی الواقع اسے ان باتوں کا علم ہی نہیں تو لاعلمی کے ساتھ یہ خدائی کیسے جمع ہوگئی؟ اور اگر علم ہے تو پھر اس جانچ پڑتال سے کیا فائدہ؟ اس سے تو اس کی ”علیمی و خبری“ بھی کچھ مشتبہ سی ہو جاتی ہے، جس کا اہل مذاہب ہر وقت ڈھنڈورا پیٹا کرتے ہیں۔

۶۔ پھر اگر اس آزمائش کو کسی حد تک تسلیم بھی کر لیا جائے تو جانچ پڑتال ایک دن کی ہو، دو دن کی ہو، برس کی ہو دس بیس برس کی ہو، آخر وہ ایسی کیا آزمائش ہے کہ انسان کی لمبی سے لمبی عمر بسر ہو جائے مگر جانچ ختم نہ ہو، اور یہ اندازہ ہی نہ ہو کہ فلاں انسان کے مزاج اور طبیعت کی رفتار کیا ہے؟ اور اس کی فطرت یا افتادِ طبع کدھر جا رہی ہے؟ اس کا اندازہ تو افرادِ انسانی کو چھوڑ کر نوعِ انسانی کی نوعیت ہی سے ہو سکتا تھا کہ وہ پیدائشی طور پر کیا رنگ اپنے اندر رکھتا ہے اور اسی سے سارے انسانی افراد پر انہیں کسی مصیبت میں ڈالے بغیر ایک قطعی حکم لگایا جاسکتا تھا، لیکن یہ عجیب آزمائش ہے کہ ہزار ہا برس نوعِ انسانی کو دنیا میں آئے ہوئے ہو گئے اور ابھی تک کلی طور پر اس کے کلی مکنونات کا اندازہ نہیں کیا جاسکا ہے، جو ہر ہر فرد کو الگ الگ اور وہ بھی عمر بھر جانچتے رہنے کی ضرورت سمجھی گئی۔

پھر جانچ اور امتحان خود تو مقصود ہوتا ہی نہیں بلکہ اس سے انعام و انتقام یا تحسین و توہین مقصود ہوتی ہے، اس لئے امتحان کی ساعتیں کم اور ثمرات کی مدت زیادہ ہوتی ہے، یہ عجیب انوکھی جانچ ہے کہ جتنی انسان کی عمر ہے اتنی اس کی جانچ بھی ہے ثمرہ کا کوئی وقت ہی نہیں، بلکہ جانچ ہی عمر بھر کا مقصد اور معیار بنی ہوئی ہے۔ جس سے عمر کی کسی ساعت میں بھی اس کا چھٹکارا نہیں۔ گویا وہ پیدا ہی مصیبتوں کے لئے کیا گیا ہے، سو یہ کہاں کا عدل اور انصاف ہے کہ بے بس مخلوق کو محض مصیبتیں ہی جھیلنے کے لئے پیدا کیا جائے اور اس وقت سے اس کی مصیبتوں کا دور شروع کیا جائے جب سے کہ وہ مصیبتوں کے فہم و شعور سے بھی عاری اور بے بہرہ ہو۔ اس سے تو خدا کے عدل و انصاف اور حکمت پر بھی دھبہ آجاتا ہے کہ اس کے یہاں مقصود غیر مقصود اور محل و بے محل سب خلط ملط ہیں اور گویا حدود و عدل کا کوئی نقشہ ہی ملحوظ نہیں۔

۷۔ پس ان حالات میں کہ بندوں کو بوجہ دائمی اذیت رسانی کے خدا کی رافت و رحمت مشتبہ ہو پھر اس ایذا دہی میں مستحق غیر مستحق کے فرق کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے اس کا عدل و انصاف اور حکمت بھی محل غور ہو، پھر اصلاح و تہذیب کے تکلیف دہ طریقوں کا پابند ہونے اور سہل الحصول طریقوں کو وضع نہ کرنے یا نہ کر سکنے کی وجہ سے اس کا ”مالک و قادر“ ہونا بھی محل کلام ہو اور طویل جانچ پڑتال سے جس کا کسی وقت بھی خاتمہ نہ ہو اس کی ”علیمی و خبری“ بھی مخدوش اور محل غور و نظر ہو، ہم سے کیسے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ ہم نہ صرف خدا کو مان ہی لیں بلکہ اسے ان تمام کمالات کا سرچشمہ بھی تسلیم کریں، اور اسی پر بس نہ کریں بلکہ ہر حالت میں حتیٰ کہ مصیبتوں کے ان تمام حالات میں اس کا شکر ہی ادا کریں، اس کی بخشی ہوئی آفات پر خوشدلی سے صبر بھی کریں اور کبھی حرف شکایت بھی زبان پر نہ لائیں اور پھر مصیبت ٹالنے کے لئے اسی سے دعائیں بھی مانگیں جو مصیبت ڈالنا تو چاہتا ہے ٹالنا نہیں چاہتا، حالانکہ ہر موٹی عقل والا جانتا ہے کہ شکر نعمتوں پر ہوتا ہے نہ کہ مصیبتوں پر، اور دعاء کسی امید پر مانگی جاتی ہے نہ کہ کسی طے کردہ مخالف فیصلہ پر۔

اس لئے اگر خدا ہے تو اس مصیبت زدہ انسان کے لئے خدا کے بارے میں شکوہ کا موقع تو نکلتا ہے لیکن شکر کا کوئی محل پیدا نہیں ہوتا۔ چپ ہو کر بیٹھ رہنے کا مقام تو پیدا ہوتا ہے لیکن سوال و دعاء کا کوئی موقع نہیں آتا، ورنہ انسان مصیبت زدہ ہونے کے ساتھ ساتھ بے وقوف اور احمق بھی ثابت ہوگا کہ اسے بایں عقل و دانش شکریہ و شکوہ اور صبر و مجبوری اور یاس و سوال اور ان کے موقع محل اور پھر ان کے مقتضیات میں فرق کرنے کی بھی تمیز نہ ہو۔

۸۔ بلکہ اندریں حالت اگر کوئی سرے سے خدا کے وجود ہی کا انکار کر دے تو وہ موردِ ملامت نہ ہونا چاہئے کیونکہ ہم دنیا میں پھیلے ہوئے اسباب و مسببات کے سلسلہ پر نظر ڈال کر یہ محسوس کرتے ہیں کہ اسباب اختیار کرنے پر نتائج طبعی طور پر برآمد ہوتے ہیں اور جہاں نہیں ہوتے وہاں چھان بین کے بعد یقیناً کوئی نہ کوئی کوتاہی انسان کی نکلتی ہے، اس لئے اسے تسلیم کرنے میں تامل نہ ہونا چاہئے کہ ان مصائب کا اصلی سبب نہ خدا ہے نہ اس کی کوئی صفت یا اس کا کوئی فعل ہے بلکہ خود انسان کی بے تدبیری، کم عقلی، عملی کوتاہی اور غفلت و سستی ہے اور ان عیوب سے بچنے کے لئے خود

انسان ہی کی خوش تدبیری، قوت ارادی اور مستعدی عمل، اس کے مصائب کے رفع دفع کا بھی سبب بنتی ہے۔ اس لئے محض خوش اعتقادیوں کے جوش میں آکر خدا کو اپنے اوپر حاکم مطلق مان کر اپنی مصیبتوں کے نادیدہ اسباب تلاش کرنا اور خود اپنے کو نہ دیکھنا، خود ایک مستقل مصیبت ہے۔

پس اگر انسان صحیح اصول اور صحیح انداز سے عقل کے پروگرام پر چل کر زندگی گزارے تو یقیناً مصائب کا شکار نہیں ہو سکتا، چنانچہ جب سے انسان نے سائنس کی سرپرستی پر تدبیر صحیح اختیار کرنی شروع کر دی ہے اسی وقت سے اس نے ان مادی آلات و وسائل کے ذریعہ اپنے مصائب پر بھی قابو پانا شروع کر دیا ہے اور ان کے دفعیہ میں کامیاب ہو گیا ہے۔ مثلاً چچک، ہیضہ، پلگ وغیرہ کئی طرح کی مہلک بیماریاں اب ایسے زور شور سے نہیں آرہی ہیں جیسا کہ وہ ان سائنٹفک وسائل ٹیکوں، انجکشنوں اور دوسرے معالجوں سے پہلے آیا کرتی تھیں۔ اسی طرح جب سے انسان سفر کے سائنٹفک وسائل ریل، موٹر، بری جہاز، ہوائی جہازوں کے ذریعہ غذا، دوا اور غلہ و اناج، نیز دوسری اشیاء اور وسائل معاش و معاشرت ایک ملک سے دوسرے ملکوں کی طرف منتقل کرنے میں کامیاب ہوا ہے جب ہی سے بہت حد تک قحط سالی اور بیماریاں وغیرہ بھی گھٹ گئی ہیں اور ہر جگہ کے انسان خواہ وہ خدا کو مانتے ہوں یا اس کے منکر ہوں آرام و آسائش کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔

پس ایسی صورت میں کہ ہماری مصیبت ہماری کوتاہی تدبیر اور ان نئے نئے وسائل زندگی سے اپنے کو محروم رکھنے سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ خدا کے کسی عتاب یا آزمائش کی سخت گیریوں سے، تو اس کا صحیح علاج صحیح تدابیر اختیار کرنا ہے نہ کہ تقدیر کی آڑ لے کر تدابیر سے بے تعلق ہو جانا، یا خدا سے دعائیں مانگ مانگ کر امیدیں باندھتے رہنا، یا صبر و قناعت کا سہارا لے کر اپنی زندگی تنگیوں میں گزار دینا۔ پس آدمیوں کو نہ دعائیں مانگنے کی ضرورت ہے نہ خدا کے شکوہ و شکریہ کی، اور نہ ہی اپنی تہذیب نفس کا ان مصائب سے جوڑ لگانے کی حاجت ہے کہ ان باتوں سے نہ مصیبتیں ٹل سکتی ہیں نہ راحتیں مہیا ہو سکتی ہیں، ضرورت اگر ہے تو اپنے حواس و عقل کو ٹھکانے سے جمع کر کے مادی اسباب و وسائل میں لگا دینے اور اصول حفظانِ صحت اور وسائل ترقی کو اختیار کر لینے کی ہے، اور بس۔

یہ ہیں وہ چند شبہات اور سو سے یا نام نہاد سوالات جو دہریہ جماعت کے آرگن ”مذہب کے

آنسو، میں پیش کئے گئے اور عموماً پیش کئے جاتے ہیں، جن کا مقصد مصائب کا سلسلہ سامنے لا کر وجودِ خداوندی اور مذہب سے انکار اور خدا پرستوں کے ایمان میں خلل اندازی اور ان کو جادہٴ مستقیم سے ہٹا کر ان کی دنیا و آخرت برباد کر دینا ہے۔

میں نے ان نامعقول امور کو قدرے سلیجھی ہوئی تعبیر سے محض اس لئے پیش کر دیا ہے کہ عرض کردہ جوابات سے یہ اندازہ ہو سکے کہ وہ کن سوالات کے جوابات ہیں، اور سوالات میں وہ کون سے پہلو تھے جن کے جواب کی ضرورت تھی، ورنہ یہ خرافات اور ناپاکیوں کا مجموعہ اس قابل نہ تھا کہ کسی مسلم بلکہ کسی سلیم الطبع انسان کے زبان و قلم پر بطور نقل و حکایت بھی آتا، اور کسی درجہ میں بھی قابل التفات ہوتا۔ محض بہ مصلحت جواب حسبِ مثل مشہور ”نقل کفر کفر نہ باشد“ اس دفتر بے معنی اور اس ذخیرہ لایعنی سے جو مجموعہ نجاسات ہے، مجبوراً پاک قلم کو آلودہ کیا گیا۔ نعوذ باللہ من هذه الخرافات والكفریات۔

جواب کے سلسلہ میں ہم دو پہلو اختیار کریں گے ایک الزامی اور دوسرا تحقیقی۔ پہلے الزامی الزامی جواب کے سلسلہ کو سامنے لایا جاتا ہے۔

سلسلہ الزامی جوابات

مصائب انکارِ خدا کا ذریعہ نہیں بن سکتے

۱۔ تحقیق مسئلہ سے پہلے الزامی طور پر یہ کہہ دینا بھی کافی ہوگا کہ اس عالم میں جہاں مصائب کا سلسلہ قائم ہے وہیں نعمتوں اور راحتوں کا سلسلہ بھی موجود ہے۔ اگر ایک طرف دکھ درد، بیماریاں و بانئیں، بلائیں، ذلتیں، غم و الم، گھٹن، پراگندگی وغیرہ کے سلسلے غیر مختتم ہیں تو ان کے بالمقابل اسی عالم میں صحت، تندرستی، بشارت، لذت، انبساط، عزت، وجاہت، کشائش اور دلجمعی وغیرہ کے سلسلے بھی ساتھ ہی ساتھ چل رہے ہیں۔

اسی طرح اگر بقول دہریہ مرض اور حیواناتِ پسو، کھٹل، مچھر، سانپ، بچھو اور عام زہریلے

حشرات الارض کیڑے مکوڑے وغیرہ سے یہ جہان بھرا ہوا ہے تو وہیں کبوتر، کوا، بٹیر، تیتھر، بٹ، سرخاب اور عام مرغ و ماہی نیز بیل، گائے، ہرن، بکری وغیرہ بے شمار صحت بخش اور قوت آفریں حیوانات کی بھی دنیا میں کمی نہیں۔ کتنے ہی چرند پرند کھانے پینے، کتنے ہی تفریحی مشاغل، کتنے ہی آرائش و زیبائش اور کتنے ہی جاہ و حشم اور کروفر میں کام آتے ہیں جو انسانی نفس کے لئے لذت و راحت کا باعث ہوتے ہیں۔

اسی طرح اگر زمین کے زلزلے، فلک کی ژالہ باری، فضا کی آندھی، پہاڑوں کی آتش فشانی اور دریاؤں کے طوفان سے جانداروں کی تباہی اور مصیبت کا سلسلہ قائم ہے تو وہیں زمین کے سکون و قرار، فضاؤں کی نسیم جانفزا، بادلوں کی سخاوت، بارش کی حیات بخشی، دریاؤں کی فرحت بخش روانی اورندیوں کی آب پاشی وغیرہ سے فرحت و لذت اور صحت و قوت کا غیر منقطع سلسلہ بھی انہی اشیاء سے قائم ہے جو عالم کے لئے صدالوان نعمتوں اور زندگیوں کا سہارا بنا ہوا ہے۔

غرض جتنی بھی مصیبتیں آپ گنوا سکتے ہیں اتنی ہی ان کے مقابل اضداد کی نعمتیں ہم شمار کر سکتے ہیں۔ پھر نہ صرف یہی کہ عالم میں بعض انواع حیوان و نبات سے مصیبتیں آتی ہیں اور بعض سے نعمتیں بلکہ دنیا کی ہر ہر نوع اور اس کا ہر ہر فرد مصیبت بھی اپنے اندر رکھتا ہے اور نعمت بھی، اگر ایک وقت وہ مضر ہے تو دوسرے وقت نافع بھی ہے۔

اگر سانپ بچھو کا زہر ایک وقت سبب موت ہے تو دوسرے وقت وہی زہر دواؤں کے سلسلہ میں اعضاء انسانی کیلئے طاقت بخش اور ذریعہ حیاتِ نفس و نسل بھی ہے۔ اگر دکھ اور بیماریاں اذیت کا باعث ہیں تو بعد صحت وہی بیماریاں بدن کے تنقیہ اور اندرونی صفائی کا باعث بھی ثابت ہوتی ہیں، جن سے صحت اور زیادہ ترقی کر جاتی ہے، جیسا کہ مشاہدات اس پر شاہد ہیں۔

پھر کیا وجہ ہے کہ ایک دہریہ ان مصائب کو تو خدا کی طرف منسوب کر کے اس کے وجود سے انکار کی جرأت کر بیٹھتا ہے لیکن ان نعمتوں کو اس کی طرف منسوب کر کے اس کے وجود کے اقرار کی اخلاقی جرأت نہیں کرتا؟ اس سے زیادہ اور کیا بے انصافی اور زیادتی ہوگی کہ خدائے برتر کا مصیبت بھیجنے کا فعل تو اس کے انکار کی حجت ہو مگر اس کی نعمتیں نازل کرنے کا فعل اس کے اقرار کی حجت نہ ہو؟

اور ان آفات کی وجہ سے خدا کا شکوہ تو جائز ہو مگر ان کی مقابلِ اضداد یعنی نعمتوں کی وجہ سے اس کا شکر یہ جائز نہ ہو؟

اس سے صاف واضح ہے کہ ان دہریت نوازوں کے یہاں اس اقرار و انکار کی بناء کسی حجت و دلیل پر نہیں بلکہ صرف جذباتِ نفس پر ہے، مصائب کے وقت جب کہ جاہلانہ انداز سے ان کے جذباتِ نفس بھڑک اٹھتے ہیں تو وہ اس غم و غصہ میں ذرا شائستہ اور دلیل نما عنوان سے خدا کا انکار کر بیٹھتے ہیں، اور فقدانِ وسائل کے وقت جب کہ وہ مجبوری و بے بسی میں گھر جاتے ہیں اور اسبابِ کلیۃً ان سے منقطع ہو جاتے ہیں تو دبی زبان سے اس کے وجود کا اقرار کر لیتے ہیں، گو مجبوری رفع ہوتے ہی (جسے قدرتِ خداوندی ہی رفع کرتی ہے) پھر اپنی اسی جبلت پر آ کر کھلے انکار پر آ جاتے ہیں۔ قرآن حکیم نے ان کے اس اقرار و انکار کا نقشہ کھینچتے ہوئے فرمایا:

فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ

إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ.

پھر جب یہ لوگ کشتی میں سوار ہوتے ہیں تو خالص اعتماد کر کے اللہ ہی کو پکارنے لگتے ہیں۔ پھر جب ان کو نجات دے کر خشکی کی طرف لے آتا ہے تو وہ فوراً ہی شرک کرنے لگتے ہیں۔

بہر حال ان کا یہ اقرار و انکار کسی بنائے صحیح یا اصول پر مبنی نہیں اور نہ ظاہر ہے کہ جب ان ہی کے طریقہ کے مطابق انکارِ خدا کی وجہ جیسی ہی وجہ اقرارِ خدا کی بھی موجود ہے تو ایک وجہ کو سامنے رکھ کر انکار کر دینا اور اسی جیسی دوسری وجہ سے آنکھیں بند کر کے اقرار نہ کرنا سوائے ہٹ دھرمی کے اور کیا ہے؟

پس یا تو ان حوادثِ عالم سے رب العالم کے اقرار و انکار کا استدلالی راستہ ہی نہ اختیار کیا جائے اور اگر کیا جائے تو جہاں انکارِ خدا کی بنیاد دنیا کے مصائب کو ٹھہرایا جائے وہیں اقرارِ خدا کی بنیاد جہان کی نعمتوں کو بھی تسلیم کیا جائے، کیوں کہ نعمت و مصیبت دو مقابل سلسلے ہیں اور دونوں ہی اس عالم میں موجود ہیں، جس سے یہ عالمِ اضداد اور جہانِ مقابلات بنا ہوا ہے، چنانچہ یہاں کوئی شے بھی ایسی نہیں جس کی کوئی ضد اور متقابل شے نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ نعمت کا متقابل مصیبت ہے، اس لئے اگر ایک شے مصیبت ہوگی تو اس کی ضد یقیناً نعمت ہوگی، اور اگر ایک ضد کو فعلِ خدا کہا جائے تو

دوسری ضد کو بھی قدرتا اسی کا فعل کہنا پڑے گا، ورنہ فرق کی کوئی وجہ نہیں۔

اب اگر بقول دہریہ مصیبت کے لئے انکارِ خدا لازم ہے تو نعمت کے لئے اقرارِ خدا لازم ہونا چاہئے، کیونکہ جب مصیبت نعمت کی ضد ہے تو نعمت پر مرتب شدہ حکم بھی ضد ہونا چاہئے اور مصیبت پر مرتب شدہ حکم بقول دہریہ انکارِ خدا ہے تو اس کی ضد اقرارِ خدا ہی ہو سکتا ہے، جو نعمت پر مرتب ہونا عقلاً ضروری ہے۔ ورنہ اگر نعمت پر بھی انکارِ خدا ہی کا حکم مرتب ہو تو اجتماعِ ضدین لازم آجائے گا جو محال ہے، اور اگر دہریوں کے نزدیک نعمتیں کسی وجہ سے وجودِ خداوندی کے اقرار کے لئے کافی نہیں تو بعینہ اسی وجہ سے مصیبتیں بھی خدا کے انکار کے لئے کافی نہیں ہو سکتیں۔

بہر دو صورت دہریوں کا مذہب باقی نہیں رہتا، کیونکہ اگر وہ پہلی صورت کے مطابق انکارِ خدا کے ساتھ اقرارِ خدا بھی کرتے ہیں تو قطع نظر اجتماعِ ضدین کے انکارِ خالص باقی نہیں رہتا، اور اگر دوسری صورت کے مطابق اقرار سے ہٹ کر انکار سے بھی ہٹ جاتے ہیں تو انکارِ خدا سرے سے ہی باقی نہیں رہتا، اور جب کہ خدا کے انکارِ محض پر ہی دہریت کی بنیاد ہے تو دہریت دونوں صورتوں میں ختم ہو جاتی ہے، یا انکارِ سرے سے ہی باقی نہیں رہتا یا رہتا ہے تو خالص نہیں رہتا، اور جب اصل مذہب ہی باقی نہ رہا جو انکارِ محض ہے تو اس پر تفریع کردہ امور جیسے مصائب کی وجہ سے انکارِ کمالاتِ خداوندی، یا فرائضِ عبودیت کے سلسلے میں انکارِ شکرِ خداوندی، یا انکارِ دعاء و فریاد وغیرہ خود بخود ہی باطل اور کالعدم ہو گئے۔

مصیبت مادہ کی حرکت کا نام نہیں

دہریوں نے بلند بانگ ہو کر کہا ہے کہ مصائب مادہ کی حرکت کا نام ہے نہ کہ خدا کے کسی تنبیہی فعل کا، خواہ مخواہ وجودِ خداوندی ماننا ضروری قرار دیا جائے، بلکہ انسان اگر دانش و بینش کے ساتھ مادیات کا استعمال کرے اور حفظانِ صحت کے ڈاکٹری اور طبی اصولوں پر چلتا رہے تو مصائب ٹل سکتی ہیں جیسا کہ یورپ کے مدبروں نے جب سے سائنٹفک آلات کی ایجاد اور ان کا استعمال شروع کیا ہے جب ہی سے ہزاروں مصائب طاعون، ہیضہ، چیچک، وباء وغیرہ اور قحطِ قلتِ روزی اور فاقہ کشی

وغیرہ پر قابو پالیا ہے اور امن و رزق کی کنجیاں ان کے ہاتھ آگئی ہیں، جو خدا کے اقرار اور خوش اعتقاد یوں سے ہاتھ نہیں آسکتیں۔

اگر اسے مان لیا جائے کہ مصیبت کا سرچشمہ مادہ اور اس کی حرکت ہے اور ہم مادہ کی طرف رجوع کر کے مصائب کا خاتمہ کر سکتے ہیں جو خدا کے اقرار کی صورت میں ممکن نہیں تو میں عرض کروں گا کہ آپ کا یہ مادہ کی طرف رجوع کرنا صحیح ہو یا غلط، سوال یہ ہے کہ کیا آفات کا سلسلہ اس سے ختم ہو گیا؟ یا مصیبتیں دنیا سے جاتی رہیں؟ نہیں! بلکہ اس صورت میں تو مصائب اور زیادہ دیر پا اور مستحکم ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ ان کے دفعیہ کی بھی صورت باقی نہیں رہتی، کیونکہ آپ کے نزدیک جب کہ مصائب مادہ کی حرکت کا نام ہے اور آپ ہی کی تسلیم کے مطابق مادہ خود جاہل، بے شعور اور بے تمیز ہے تو وہ مصائب کے پہاڑ تو یوں توڑتا رہے گا کہ اس کی حرکت ہی مصائب کا سرچشمہ ہے، گویا اس کے پاس بجز آفات و مصائب کے اور ہے ہی کچھ نہیں، اور مصائب کا دفعیہ یوں ناممکن ہو گا کہ وہ جاہل و بے شعور ہے، نہ کسی کی فریاد سن سکتا ہے نہ از خود کسی پر رحم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، تو مصیبت ٹلنے کی کو کوئی صورت باقی نہ رہی۔

ادھر جب کہ دنیا اور اس کے حوادث و واقعات صرف مادہ کی حرکت کے آثار و نتائج ہیں، گویا پوری دنیا اس کی حرکت کی دست نگر ہوئی، گویا دنیا بن نہیں سکتی اور بگڑ بھی نہیں سکتی تو اس صورت میں دنیا پر حکمرانی اسی جاہل اور بے تمیز مادہ کی رہ جاتی ہے، دوسری کوئی بھی طاقت نہیں رہتی کہ اس کے خلاف کھڑی ہو کہ اس کی توڑی ہوئی مصیبتوں کو دفع کر سکے، حتیٰ کہ بے چاری عقل بھی یہاں پہنچ کر ان مصیبت زدوں کا کچھ نہیں بنا سکتی کیونکہ جب دنیا کا پورا کارخانہ ہی مادہ کی حرکت سے چل رہا ہے جس میں عقل بھی داخل ہے اور اسی طرح وہ بھی اس کی حرکت سے پیدا شدہ اور باقی ماندہ ہے جو یقیناً مادہ کا ایک اثر ہونے کی وجہ سے اس کے خلاف نہیں جاسکتی اور ایسا میدان تلاش نہیں کر سکتی جو مادہ کے حلقہ اثر سے کہیں باہر ہو، جس میں رہ کر اسکے خلاف محاذ بنائے تو مقابل طاقت کہاں سے آئے؟

اب جب کہ مادہ خود جاہل اور بے تمیز اور عقل یا شعور اس کی محتاج یعنی اس سے الگ ہو کر کند اور بے کار، تو ان مصیبتوں کو کون دفع کرے اور انسان کس طرح ان سے چھٹکارا پائے؟

پس جن مصائب کے سلسلہ سے گھبرا کر آپ نے خدائے برتر و توانا سے بغاوت کی ٹھانی تھی وہ سلسلہ پھر بھی ختم نہ ہوا اور مصائب بدستور باقی رہے بلکہ خدا کے ماننے کی صورت میں تو غیر اختیاری مصائب کی باگ ڈور ایک جابر و قاہر اور فاعلِ مختار کے ہاتھ رہتی تھی جو اپنے مطیعوں پر رحم و کرم بھی فرما سکتا تھا اور نہ ماننے کی صورت میں مصائب کی باگ ڈور ایک جاہل، اندھے، بہرے، گونگے اور نادان کے ہاتھ میں آ جاتی ہے جسے نہ اپنے پرائے کی تمیز نہ اخلاق و شعور سے کام، نہ باغی و مطیع کا امتیاز، نہ اس کے یہاں فریاد کی شنوائی، نہ داعیہ باطن سے بذات خود بینائی۔

پس غیر اختیاری مصائب کا سلسلہ تو بدستور قائم رہا اور مادہ کے راستوں سے یہ سائنس کی لائی ہوئی اختیاری مصائب کا سلسلہ اور نیا قائم ہو گیا۔ پس آپ نے تو ایک گونہ مصائب ہی سے گھبرا کر خدا کا انکار کیا تھا کہ وہ مصائب کیوں نہیں ٹال دیتا، اب اس دو گونہ رنج و عذاب سے گھبرا کر اور کس سے انکار کی ٹھہرے گی؟ مادہ کی خدائی سے تو آپ اس لئے منکر ہیں کہ وہ جاہل و بے تمیز ہے، علم والے خدا کو پہلے ہی چھوڑ دیا تھا، اس لئے اس اب تمیز داروں میں ایک آپ ہی خود رہ جاتے ہیں تو مناسب ہے کہ مصائب نہ ٹلنے کی صورت میں اپنے ہی نفس کو ملامت کیجئے اور اسی پر لعنتیں بھیجتے رہئے کہ درحقیقت وہی آپ کو چین سے نہیں بیٹھنے دیتا۔

دوسرے یہ کہ جب تمام شرور و حوادث کا سرچشمہ مادہ کی حرکت ہے اور خود انسان اس مادہ ہی سے بنا ہے جو مرتے دم تک اس کا پیچھا نہیں چھوڑے گا تو لازمی ہے کہ مصائب بھی دم واپس تک انسان کا ساتھ نہ چھوڑیں اور ساتھ ہی انسان کو ان کے دفعیہ کی قدرت بھی نہ ہو، کیونکہ اس صورت میں دفع مصائب کے معنی یہ ہوں گے کہ انسان میں مادہ نہ رہے اور دوسرے معنی یہ ہوں گے کہ خود انسان ہی باقی نہ رہے۔

پس مصائب کے خاتمہ کے یہ معنی ہوں گے کہ انسان کا خاتمہ ہو جائے۔ اس صورت میں ایک مادہ پرست دہریہ وجودِ خداوندی کا انکار کرے یا اقرار، سلسلہ آفات میں کیا فرق پڑا؟ پس اگر وجودِ خداوندی کے اقرار سے مصائب نہیں ٹل سکتیں تو انکارِ خداوندی سے بھی نہیں ٹل سکتیں۔

رہا یہ کہنا کہ مادیات کی سائنٹفک ایجادات اور انسان کے عقلی اور سائنسی تصرفات نے مصائب

کا خاتمہ کر دیا ہے ”دروغ گویم بر روئے تو“ کا مصداق ہے۔ پچاس سال سے سائنٹفک ایجادات کا زور ہوا ہے تو آپ اگر مادہ کی طرح بے شعور نہیں ہیں اور کچھ بھی دنیا کی اگلی اور پچھلی تاریخ سے واقفیت رکھتے ہیں تو آپ ہی بتلائیں کہ دنیا کا امن و سکون ان ترقیات سے پہلے برقرار تھا یا اب ہے؟ صحتیں اور طاقتیں پچاس سال پہلے کی اچھی تھیں یا اب کی اچھی ہیں؟ آج بھی پچھلے بڑے بوڑھے اب کے نوجوانوں سے صحت و طاقت میں بہتر ہیں یا قصہ برعکس ہے؟ دلوں کی بے چینیاں اور اضطراب آج زیادہ ہیں یا پہلے زیادہ تھے؟ بیماریوں اور نئی سے نئی بیماریوں کے اعداد و شمار آج زیادہ ہیں یا پہلے تھے؟ ہسپتالوں اور ڈاکٹروں کی کثرت آج ہے یا آج سے پہلے تھی؟ دواؤں کا استعمال غذاء کی طرح آج ہو رہا ہے یا پہلے تھا؟

پس جس دور کی صحت دواؤں پر رہ گئی ہو، جس قرن کی طاقت اوزاروں اور آلات پر رہ گئی ہو، جس دور کی قوتِ حافظہ اور قوتِ دماغی پاکٹ بک اور نوٹس بک پر رہ گئی ہو، جس زمانہ کا فہم و علم پروپیگنڈہ پر دائر ہو، جس دور میں مرضِ اصلی اور صحتِ عارضی رہ گئی ہو، جس دور کی عمریں تک گھٹ رہی ہوں، اس دور کو بر خود قابو یافتہ دور کہا جائے گا یا انتہائی عاجز و بے بس اور تاریک دور کے لقب سے یاد کیا جائے گا؟

انفسی آفات کو ایک طرف رکھئے، آفاقی مصائب ہی کو لے لیجئے کہ وہ اس دور میں گم یا کم ہو گئیں ہیں یا اپنی سینکڑوں انواع کے ساتھ دنیا میں جم گئی ہیں۔ کیا زلزلے آنے بند ہو گئے؟ کیا اسی مختصر سی و قریبی مدت میں ہندوستان ہی میں کوئٹہ اور بہار کے زلزلے، ترکی کے روز افزوں زلزلے، ماہر سائنس جاپان کے روز روز کے زلزلے ہماری نگاہوں کے سامنے نہیں؟ کیا دشمنوں کے خوف اور باہمی ہراس سے انسانیت محفوظ ہو گئی؟ کیا عظیم جنگوں سے ہر وقت دنیا کے ملک لرز نہیں رہے ہیں؟ کیا مہلک آلات و ایجادات پر خدا کا مال بے دریغ صرف نہیں ہو رہا ہے؟ جس سے لاکھوں انسان تباہ و برباد ہوئے اور ہو رہے ہیں، اور کیا ہر ملک کا دوسرے کے مقابلہ میں خواب و خور بھی بدمزہ نہیں بن گیا ہے؟ کیا فاقہ کشوں کی تعداد آج بمقابلہ سابق کے زیادہ نہیں ہے کہ آج قومیں اور ملک روٹی، روٹی پکار کر روٹی کو رو رہے ہیں اور کتنی ہی سلطنتوں کی بنیادیں ہی روٹی کے نعرہ پر قائم ہو گئی ہیں؟

کیا آج صرف ہندوستان ہی میں تین کروڑ سے زیادہ انسان فاقہ کشی میں مبتلا نہیں ہیں؟ کیا پھلوں اور فصلوں پر ژالہ باری اور خشک سالی کی مصیبت ختم ہوگئی ہے؟ کیا ٹڈی دل کے خطرات انسانی کھیتوں کے لئے تشویش افزا نہیں بنے ہوئے ہیں جن کے انتظام سے حکومتیں تک عاجز ہو رہی ہیں؟ کیا موت کے اعداد و شمار میں آج کمی ہوئی ہے یا زیادتی ہوگئی ہے؟

تعجب ہے کہ آج کے ترقی یافتہ دور کی ان صدانواع تباہیوں کے اعداد و شمار جو اخبارات میں شائع ہوتے رہتے ہیں یا تو آپ کی نگاہوں سے اوجھل ہیں یا آپ تجاہل سے کام لے رہے ہیں۔ اگر آپ کے کہے کے مطابق انجکشنوں اور ٹیکوں کی وجہ سے بالفرض آج انسان چچک، ہیضہ، طاعون کی وباء سے کم مرتے ہیں تو ان کی جگہ سائنٹفک ایجادات کی وباؤں نے سنبھال لی ہے، نئے آلات جنگ، گیس، بم، گن وغیرہ سے ایک منٹ میں اتنے انسان مر جاتے ہیں کہ ان امراض سے مہینوں اور برسوں میں بھی نہیں نمٹ پاتے تھے، جیسا کہ ۱۹۱۴ء اور ۱۹۳۹ء کی جنگوں میں کٹنے والوں کی تعداد کروڑوں تک پہنچی ہوئی ہے اور یہ تو پھر حالت جنگ ہے حالت امن میں روزانہ لاریوں کی لوٹ پوٹ، موٹروں کی ٹکر، ریلوں کے ٹکراؤ اور ہوائی جہازوں کے گراؤ سے تباہ و بربادی کے اعداد و شمار بھی جنگوں کے مقتولوں سے کم نہیں ہوتے۔

مسٹر نمبرار کمیونسٹ لیڈر نے اپنی تقریر میں کہا جو اخبار الجمعۃ ۲۹ مئی ۱۹۵۲ء میں شائع ہوئی ہے: گذشتہ پانچ سالوں میں یہاں ریلوے حادثات میں چار ہزار ایک سو ستر اشخاص ہلاک و زخمی ہوئے۔

پھر اسی نمبر میں ہے کہ:

ہندوستان میں تین لاکھ نو سو اڑتیس موٹر گاڑیاں ہیں، ان میں سے ایک لاکھ پینتالیس ہزار دو سو نوے کاریں ہیں۔ ۱۹۵۰ء اور ۱۹۵۱ء میں تیس ہزار حادثے ہوئے ہیں جن میں دو ہزار اشخاص ہلاک اٹھارہ ہزار زخمی ہوئے، بقیہ حادثات دوسرے اسباب سے ہوئے۔

یہ محض تیز ر و سوار یوں کے طفیل میں حوادث ہوئے، دوسرے سائنٹفک آلات کے علاوہ ہوائی جہازوں سے حادثات، نئی غذاؤں، نئی دواؤں، نئے معدنیات سے حادثے اس کے علاوہ ہیں۔ استعمالی سامانوں کے حادثے شمار میں نہیں آتے مثلاً برقی روشنی سے اندھوں اور ضعیف البصروں کی

تعداد کس حد تک پہنچ گئی ہے اور کتنے انسانوں کو عینکوں کا محتاج بنا دیا ہے جس کا رونا روزانہ اخبار روتے رہتے ہیں۔ مصنوعی غذاؤں، مصنوعی دودھ گھی اور پھل پھول نے پیٹ چلا دیئے ہیں جو بجائے خود مصیبتوں کی ایک مستقل بنیاد ہے۔ بقول لسان العصر اکبر مرحوم کے:

پانی پینا پڑا ہے پائپ کا حرف پڑھنا پڑا ہے ٹائپ کا
پیٹ چلتا ہے آنکھ آئی ہے شاہ ایڈورڈ کی دہائی ہے

بہر حال سائنٹفک ایجادات نے اگر مذکورہ امراض کو کچھ کم کر دیا ہوگا تو اس کمی کو خود پورا کر دیا ہے۔ اگر بقول آپ کے ریلوں کی وجہ سے غلہ کی درآمد برآمد کے باعث قحط سے لوگ نہیں مرتے (دراں حالیکہ یہ محض غلط ہے) تو خود ریلوں کے ٹکرا جانے سے ایک ہی وقت میں ان ساری عافیتوں کا کفارہ ہو جاتا ہے۔ اگر ہوائی جہازوں سے نقل و حرکت میں آسانی، عجلت اور اس کی بدولت کاروبار میں ترقی ہوئی ہے تو خود ہوائی جہازوں کے گرنے یا آتش زدہ ہو جانے سے کیسے قیمتی سائنس داں اور بر خود غلط مادی حرکتوں سے مصیبتوں کا خاتمہ کر ڈالنے والے دم کے دم میں لقمہ اجل ہو جاتے ہیں۔

پھر ان تیز رو سوار یوں کی بدولت آنا فناً جو آب و ہوا بدل کر مزار جوں کو فاسد اور ضعیف کرتی ہے اور اس مخلوط اور مرکب قسم کے امراض بدنوں میں نشوونما پا رہے ہیں وہ بجائے خود ایک عظیم آفت ہے۔ مزید برآں اگر ریلوں سے دوسرے ممالک کے پھل پھول منتقل ہوتے ہیں تو ان ممالک کے امراض بھی منتقل ہوتے ہیں۔ ہندوستان میں آتشک کو کوئی جانتا بھی نہیں تھا لیکن یورپ کے مادہ کے یہاں منتقل ہونے سے اس کی وہاں کی مقامی خاصیتیں بھی یہاں منتقل ہوئیں۔

غرض آج کی سائنٹفک ایجادات و ترقیات سے آفات و مصائب نہیں مٹ گئیں صرف ان کی صورتیں بدل گئی ہیں، بلکہ ان میں متعدد انواعِ مصائب کے اضافے بھی ہو گئے ہیں۔ پس یہ کہنا تو ایک حد تک صحیح ہے کہ مصیبت مادہ کی حرکت کا نام ہے مگر یہ کہنا کہ اس کا علاج بھی اسی مادہ کو حرکت میں لاتے رہنا ہے، غلط ہے۔ کہ یہ مرض کو ڈبل مرض سے دفع کرنا ہے جو دفعیہ نہیں بلکہ اضافہ ہے۔ اس سے آپ خود بھی اندازہ کر سکتے ہیں کہ سائنس نے مصائب کو کم کر دیا ہے یا بڑھایا ہے اور

سائنٹفک ایجادات نے انسان کو بام ترقی پر پہنچایا ہے یا حسیضِ ذلت میں ڈھکیل دیا ہے؟ بلکہ اگر آپ غور کریں تو وہی ممالک زیادہ تر تباہی زدہ اور موت کے کنارے پر ہیں جن میں سائنسی حکمرانی زیادہ ہے، جیسے یورپین ممالک۔

آپ کی سطح پرست نگاہ نے تو اتنا دیکھ لیا ہے کہ ان کے ہاتھ میں سائنس اور مادی فنون ہیں لہذا ان کی ہر ادا کی نقالی کرنی چاہئے اور آپ کو ان کی ہر ایک ادا بھانے لگی، مگر یہ درحقیقت ان کے جوتے کا زور اور ان کے اقتدار کا اثر ہے کہ دماغ ماؤف ہو کر ان کی برائیوں اور ان کے برے انجامِ دنیا و عقبیٰ کو نہیں دیکھ پاتے، اخبارات میں ان کی داستانِ ہلاکت و غم پڑھئے جس کو وہ خود رو کر بیان کرتے ہیں، اور گویا دوسروں کو مطلع کرتے ہیں۔

من نہ کردم شام حذر بکنید

اور پھر اپنے نظریہ پر نظر ثانی کیجئے۔

اب اگر آپ ان سائنسی آفات و مصائب کو انسانوں کے گناہوں کی سزا نہیں کہتے تو انسانوں کے افعال کے ثمرات تو کہیں گے، کیونکہ یہ اختیاری مصائب تو ان کے اختیاری افعال ہی نے پھیلائے ہیں تو آخر اس تعبیری فرق سے حاصل کیا ہوا؟ کیا حقیقت بدل گئی اور انسانوں کے افعال پر نیک و بد ثمرات مرتب نہ ہوئے؟ آپ اگر اسے قہر الہی نہیں کہتے تو مذہب کہتا تھا تو از جارفۃ افعال کا انجام بد تو کہیں گے، تو اس سے نفسِ حقیقت پر کیا اثر پڑا؟ مصائب بھی باقی رہیں اور ایک حد تک انسانی افعال کا ثمرہ بھی ثابت ہوئیں، مگر بہر صورت خدائے برتر کے وجود سے انکار کرنے نے آپ کے مصائب کا خاتمہ نہ کیا، یعنی عبدیت کے مذہب کو خیر باد کہہ کر اگر آپ نے دہریت کا مذہب اختیار کیا تھا تو اس نے بھی خاتمہ مصائب میں آپ کی کوئی مدد نہ کی۔

اس بحث سے جہاں مصائب کے بارہ میں دہریوں کے نظریات لچر ثابت ہوتے ہیں وہیں دہریت کا مذہب بھی خود بخود بودا اور کمزور ثابت ہوتا ہے، کیونکہ یہ واضح ہو جاتا ہے کہ نہ اس کی بناء صحیح نظریات پر ہے نہ واقعات پر، بلکہ محض شکوک و شبہات پر ہے اور اسی لئے مستقلاً اس مذہب کے ابطال کی ضرورت بھی نہیں، کیونکہ مذہب کی بنیاد ایک غیبی حقائق کے علم پر ہوتی ہے جو چند واقعی اور موجود

چیزوں کا پتہ دیتا ہے، جیسے خدا کا وجود، آخرت کا وجود، جنت و دوزخ کا وجود، حشر و نشر کا وجود، ملائکہ کا وجود وغیرہ، اور ایک عملی پروگرام پر ہوتی ہے جو ان غیبی واقعات کے علم و یقین کا مقتضا ہوتا ہے اور یہ دونوں چیزیں یعنی عقیدہ و عمل مثبت اور وجودی ہیں جو ہونے پر مبنی ہیں نہ ہونے پر نہیں، یعنی وجود پر عقیدہ و عمل کی تعمیر کھڑی ہوتی ہے نہ کہ عدم پر۔

پس مذہب درحقیقت وجودی شے کا نام ہوا جس کا جاننا اور ماننا ایک فطری امر ہے، اسی لئے پوری دنیا اس بنیادی عقیدہ و عمل کو مختلف پیرایوں سے جانتی اور مانتی چلی آرہی ہے۔

لیکن شک و شبہ کی بناء پر انکارِ خدا یا انکارِ افعالِ خداوندی وغیرہ کوئی وجودی اور مثبت چیز نہیں کہ نہ وہ کسی واقعہ کی خبر دیتا ہے نہ کسی واقعی چیز کو عمل میں لاتا ہے، بلکہ اگر پتہ دیتا ہے تو نہ ہونے کا، نہ کرنے کا، اور ظاہر ہے کہ نہ ہونا اور نہ کرنا جو عدمِ اشیاء اور عدمِ افعال ہے یعنی تعلل اور تعطل ہے، کوئی مذہب ہی نہیں ہو سکتا جس کو پرکھا جائے اور پرکھ کر قبول کا فیصلہ کیا جائے۔ کیونکہ اگر شے سامنے لائی جائے تو اس کے صحیح و غلط ہونے کا دلائل سے فیصلہ کیا جاسکتا ہے، لیکن اگر لاشے سامنے رکھ دی جائے تو اس کے بارہ میں حق و باطل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ تحقیق و ابطال کی ضرورت لاحق ہو۔ پس اقرار تو مذہب ہوگا کہ وہ خود بھی وجودی شے ہے اور وجودی چیزوں کا پتہ دیتا ہے، لیکن انکار کوئی مذہب ہی نہیں کہ نہ وہ خود وجودی شے ہے نہ وجودی اشیاء کا پتہ دیتا ہے۔ اس لئے اس کا ابطال بھی غیر ضروری ہے۔

بہر حال مصائب کے پیش نظر ان دہریت نوازوں نے انکارِ خدا کی راہ اختیار کر کے عدم کی راہ لی ہے وجود کی نہیں، کہ ان کا کوئی نظریہ قابلِ بحث اور مستحقِ غور و فکر ہو۔ پس اس مذہب کے ابطال کے لئے یہی کافی ہے کہ وہ کوئی مذہب ہی نہیں جس کی جانچ پڑتال کی جائے۔

لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ جواب کی یہ پوزیشن محض الزامی ہے جس سے مخالف کا مذہب تو قابلِ اعتراض یا باطل ثابت ہو سکتا ہے لیکن اس سے مذہبِ حق کا اثبات نہیں ہوتا اور نعمت و مصیبت کی حقیقت یا حق تعالیٰ شانہ کی جانب سے نعمت و مصیبت کے ورود کی کیفیت یا اس منعم حقیقی سے نعمت کے علاقے اور اس جبار و قہار سے مصیبت کے ربط کی نوعیت نہیں کھل سکتی، جس سے قلوب کی تسکین

اور طمانینت کا تعلق ہے اور جس کا سائلوں کی طرف سے مطالبہ ہے۔

اس لئے ضرورت ہے کہ تحقیقی رنگ میں نعمت و مصیبت کی حقیقت سے پردہ اٹھایا جائے تاکہ دہریوں کے اس انکار کی مضحکہ خیزی بھی واضح ہو جائے، اور مصائب کو دہریت یا انکارِ خدا کا ذریعہ بنانے کی ناکامیاب اسکیم پر دہریوں کو نظر ثانی کا موقع مل سکے۔ نیز اس سلسلہ میں انہوں نے ذاتِ بابرکات کا صفاتِ کمال رحم و کرم، عدل و حکمت اور قدرت و مالکیت وغیرہ کے بارہ میں وسوسہ ڈالنے کی جو کوشش کی ہے اس کا بھی استیصال ہو جائے۔

تحقیق مسئلہ اور اس کے اجزائے ترکیبی

مسئلہ کی حقیقت سمجھنے کے لئے اس پر غور کیجئے کہ دنیا کی تمام ملتوں کا (باستثناء چند دہریت زدہ افراد) اجماعی دعویٰ ہے کہ یہ عالم نوپید اور حادث ہے، جن مشرک ملتوں نے اس کی قدامت یا ازلیت کی طرف رخ بھی کیا ہے تو وہ صرف زمانہ کے لحاظ سے یعنی صرف قدمِ زمانی تسلیم کیا ہے لیکن ذات کے لحاظ سے وہ بھی اسے حادث اور نوزائیدہ کہنے سے گریز نہیں کرتے۔ اس لئے اس اجماعی نظریہ سے وہ بھی کلیۃً الگ نہیں کہ یہ عالم حادث ہے، جس نے معدومیت سے موجودیت کا جامہ پہنا اور کتمِ عدم سے بقعہ وجود میں قدم رکھا ہے۔

نظر بریں یہ عالم نہ تو وجودی محض ہی کہلایا جاسکتا ہے کہ وجود اس کی اصلیت ہی نہیں ورنہ ہمیشہ سے موجود ہوتا اور نہ عدی محض ہی پکارا جاسکتا ہے کہ بہر حال تخلیق کے بعد وجود اور موجودگی لئے ہوئے ہے ورنہ کسی طرح بھی ساحتِ وجود میں قدم نہ رکھ سکتا۔

وجود و عدم اور حدوث و قدم

لاحالہ اسے وجود و عدم سے مرکب ماننا پڑے گا، جس میں بحالتِ عدم تو قبولِ وجود کی صلاحیت ہوگی اور بحالتِ وجود فنا و عدم کی قابلیت۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے ہر کم و کیف میں وجود و عدم کے متضاد اثرات ہمہ وقت نمایاں نظر آتے ہیں۔ اگر یہ عالم وجود محض ہوتا تو اس پر عدی آثار کبھی نہ طاری

ہو سکتے اور اگر عدمِ مطلق ہوتا جیسا کہ پہلے تھا تو بحالتِ عدم اس سے وجود کے آثار مترشح نہ ہو سکتے۔ لیکن جب کہ ایک عدمی چیز وجود میں آئی جس کی اصلیت عدم تھی اور ایک عارضی وجود سے موجود ہو گئی جو اس کی ذات میں نہیں، تو جہاں اس میں عارضی وجود کے اثرات نمایاں ہونے ضروری تھے وہیں اس کے عدمِ اصلی کی خصوصیات باقی رہنی بھی ضروری تھیں۔

اس عالم کی خاصیت بے ثباتی اور بے استقراری ہے

اس کا قدرتی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس عالم کے جزو جزو اور جزئی جزئی کو کبھی ایک حال پر قرار نہ ہو، کیونکہ ایک حال یا تو وجود اور بقاء محض ہے یا عدم اور فنا محض، لیکن یہ عالم جب کہ وجود و عدم دونوں سے مخلوط ہے تو بقاء کی کشاکشی قائم رہے، جو اسے ایک حال پر نہ رہنے دے۔ کبھی وجودی کیفیات غلبہ پائیں اور کبھی عدمی خصوصیات ابھر آئیں۔ اس لئے ایک بدیہی دعویٰ ہوگا کہ اس دور نگے جہاں کی جبلی خصوصیت تلون اور بے استقراری ہے، کہ نہ وہ ایک حال پر قرار پکڑ سکتا ہے اور نہ اس کی جزئیات کو کبھی بقائے دوام یا ایک حال میسر آ سکتا ہے۔ چنانچہ علویات ہوں یا سفلیات، عناصر ہوں یا موالید، پھران کے اجزاء ہوں یا جزئیات، ان کے ہر کم و کیف کو عروج و نزول، رفعت و پستی، تعمیر و تخریب، حرکت و سکون، بننے بگڑنے، گرنے اور ابھرنے اور بالفاظِ مختصر ہونے اور نہ ہونے کی متضاد کیفیات نے ہر طرف سے گھیر رکھا ہے، اور گویا ساری ہی کائنات اس تضاد احوالی کے سبب عالمِ اضداد بنی ہوئی ہے۔

کائنات کا وجود محدود اور عدم غیر محدود ہے

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی مخفی نہ رہے کہ کائنات کی اس دو حالی اور وجود و عدم کی دو کیفی میں سے یہ دونوں حالتیں یکساں اور مساوی نہیں ہیں، بلکہ جب اس کا عدم اصلی اور وجود عارضی ہے تو اس کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ اس کے عدم پر تو بے نہایت زمانہ گزرا ہے جس کی کوئی حد نہیں، لیکن وجود کی نمود ایک خاص وقت سے ہوئی ہے، جس کی ایک حد ہے۔ اور پھر اسی نہج پر یہ عارضی الوجود کائنات

عارضی ہستی رکھنے کے سبب اس کا بھی امکان رکھتی ہے کہ ماضی کی طرح مستقبل میں بھی ناپید اور بے نہایت زمانوں تک عدم کے پردوں میں جا چھے۔

پس جس طرح وہ ازلی عدم تھی اسی طرح ابدی عدم بھی ہو سکتی ہے، ورنہ اگر اس کا ازل سے ابد تک موجود ہی رہنا ضروری ہو، گویا اسے بقائے دوام میسر ہو تو پھر اسے عارضی الوجود یا حادث کہنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے، کیونکہ عارضی کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ اسکے اول و آخر اور سابق و لاحق میں عدم کی ظلمت پیوست ہو۔

پس جب اس کائنات کے ازل اور ابد دونوں میں عدم نکلتا ہے صرف درمیان میں ایک عارضی وجود کی نمود ملتی ہے تو بے تکلف باور کیا جاسکتا ہے کہ اس عالم کا وجود تو محدود اور قلیل ہے اور عدم غیر محدود اور کثیر ہے۔ اشیاء کے ابتدائی عدم کے بارے میں حدیث نبوی میں ارشاد ہے:

كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ فَخَلَقَ خَلْقَهُ..... الْخ
اللہ تھا اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی، پھر اس نے اپنی مخلوق کو پیدا کیا۔

اور انتہائی عدم کے بارے میں قرآن نے ارشاد فرمایا:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ .

ہر چیز فنا ہونے والی ہے بجز اس کی ذات کے۔

اور

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ .

زمین کی ہر چیز فنا ہو جانے والی ہے اور باقی رہے گی صرف اس ذو الجلال والاكرام کی ذات۔

کائنات کے خود وجود میں انواع عدم کی آمیزش

پھر یہ محدود وجود صرف زمانہ ہی کے لحاظ سے محدود نہیں بلکہ اپنے ظرف کے لحاظ سے بھی چند در چند حد بندیوں میں گھرا ہوا ہے اور اوپر سے کتنے ہی شوائب عدم سے بھی خالی نہیں۔ یعنی خالص بھی نہیں بلکہ اس میں اس درجہ عدموں کی آمیزش ہے کہ اسے وجود کہنا بھی گویا مجاز محض ہے، حقیقت نہیں، جب کہ وہ اس وجود کے ہوتے ہوئے بھی متعدد جہات سے گویا معدوم ہی ہے، کیونکہ جب

ہر شے کا یہ وجود محدود ہے تو اس کے معنی یہی ہو سکتے ہیں کہ وہ ان حدود کے اندر اندر تو ہے اور باہر نہیں ہے، اگر حدود سے باہر بھی موجود ہو گا تو یا غیر محدود ہو تو پھر اسے محدود و متناہی کون کہہ سکتا ہے؟

پس گویا ہر محدود الوجود چیز حدود سے باہر خود اپنا عدم چاہتی ہے ورنہ اسے محدود کہنا لغو ہو جائے گا۔ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ ان محدود الوجود اشیاء کی حدود وجود میں کوئی بھی دوسری چیز گھس کر موجود نہیں کہلائی جاسکتی ورنہ اس متداخل وجود کے بعد ان دونوں کا تعدد اور تمیز باقی نہیں رہ سکتا، اور وہ دو دو نہیں رہ سکتیں، کہ ایک کو پہلی اور دوسری کو دوسری کہا جائے۔

اس لئے یوں کہنا چاہئے کہ یہاں کی ہر محدود الوجود چیز اپنی حدود وجود میں ہر دوسری چیز کا عدم چاہتی ہے، مثلاً پانی ہونا اس کے آگ نہ ہونے کی دلیل ہے اور آگ ہونا اس کے پانی نہ ہونے کی۔ ورنہ اگر پانی پانی رہتے ہوئے بھی آگ رہے تو پھر انہیں آگ اور پانی کے دو ناموں سے یاد کیا جانا یا دو حقیقتیں شمار کرنا لغو اور خلافِ حقیقت ہو جائے۔

پس یہ محدود الوجود اشیاء موجود ہو کر بھی پوری طرح موجود نہیں ہیں، کیونکہ اندرونِ حدود تو غیر کا عدم چاہتی ہیں اور بیرونِ حدود اپنا عدم۔ ظاہر ہے کہ ان تحدیدات ہی نے اس عالم کے اجزاء جزئیات کو ایسا قلیل و علیل بنایا ہے کہ ان کا وجود بھی ہمرنگِ عدم ہو گیا، ورنہ نفسِ وجود جس میں کوئی تحدید اور تنہا ہی نہیں ہے، نہ قلتِ زدہ ہے نہ علتِ زدہ۔

پس اب خود غور کر لو کہ جو عالم اپنے وجود سے پہلے بھی معدوم ہو اور وجود کے بعد بھی معدوم ہو سکتا ہے، پھر بحالتِ وجود اپنے سے باہر بھی معدوم ہو اور اپنے اندر بھی اپنے ہی دوسرے اجزاء کا عدم سنبھالے ہوئے ہو، پھر یہ چھٹ پٹا وجود بھی خود اپنا نہ رکھتا ہو بلکہ دوسرے کا اور وہ بھی عارضی طریقہ پر لئے ہوئے، جسکے سلب ہو جانے کا ہر وقت امکان ہو، گویا موجود ہونے کے باوجود بھی مختلف جہات سے معدوم ہی معدوم ہو، تو غور کرو کہ ایسے عدم نما موجود میں وجود کا غلبہ ہوگا یا عدم کا؟ آثارِ وجود اس پر غالب ہونگے یا آثارِ عدم؟ ظاہر ہے کہ جب اس عالم کے ذرہ ذرہ میں مختلف جہات سے عدم کے دھارے چل رہے ہیں تو ایسی اشیاء کی ذوات، صفات، افعال اور تمام احوال سے وجودی خاصیتیں تو نہایت ہی قلیل و علیل ظاہر ہوں گی اور عدمی خواص و آثار کا ہر طرف سے غلبہ اور ہجوم ہوگا۔

آثارِ وجود و عدم

اور یہ ظاہر ہے کہ ہر چیز کا وجود تو خیر ہے اور عدم شر، اس کا ہونا تو ہنر اور کمال ہے اور نہ ہونا عیب و نقص ہے، اس لئے جس چیز پر وجود کا نام لگ جاتا ہے وہ ہنر ہو جاتی ہے اور جس پر عدم کی نسبت آ جاتی ہے وہی عیب ہو جاتی ہے۔ مثلاً انسان جو اس جہان کا چشم و چراغ ہے بلحاظ ذات اس کا وجود ہونا تو اس کے حق میں کمال سمجھا جاتا ہے اور مٹ جانا اور فنا ہو جانا نقصان، اس لئے اس کے ہونے پر تو خوشیاں منائی جاتی ہیں اور نہ رہنے پر ماتم کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اس کے اوصاف و اخلاق کو لے لیجئے تو ہر وجودی خلق جس میں ہونا داخل ہے کمال، اور اس کی عدمی جانب جس کی حقیقت نہ ہونا ہے عیب اور نقص ہے۔ مثلاً اس میں علم، عدل، سمع، بصر، کلام، قدرت اور اقتدار کا ہونا کمال ہے اور اس کے برعکس جہل، ظلم، بہرہ پن، اندھا پن، گونگا پن، عجز اور پستی میں عیب اور نقص ہے، یا اخلاق کے سلسلہ میں مثلاً سخاوت، شجاعت، حلم، مروت، حیا، ضبطِ نفس، صبر اور تحمل وغیرہ کا ہونا تو کمال ہے لیکن نہ ہونا یعنی ان کے برعکس عدم ضبطِ نفس اور عدم صبر و تحمل، جن کے مثبت القاب بخل و جبن، بزدلی، جفا، فحش از خود رنگی اور جزع و فزع ہیں، عیب اور نقص ہے۔ یا احوال و کیفیات کے سلسلہ میں مثلاً صحت و تندرستی، سرور و نشاط، بشاشت و انبساط، دل جمعی، پختگی، سیر چشمی وغیرہ کا ہونا تو کمال ہے لیکن نہ ہونا یعنی ان کی عدمی جانبیں جن کے القاب مرض، غم، الم، انقباض، گھٹن، ضیق، پراگندگی، تذبذب، تلون، ڈانوا ڈول رہنا اور احتیاج و غلامی وغیرہ ہیں، عیب و نقص ہے۔

اسی طرح انسانی افعال کے سلسلہ میں صدقِ مقال، ایثار و احسان، تقویٰ و طہارت اور عبادت وغیرہ کا ہونا تو کمال ہے لیکن نہ ہونا یعنی ان کی عدمی جانب جس کا نام کذب، خود غرضی، بے فیضی، فجور، کدورت، غلاظت اور بغاوت و سرکشی ہے عیب اور نقص ہے۔ غرض انسان کی ذات و صفات احوال و کیفیات، اقوال و افعال وغیرہ میں وجودی جانب کمال ہے اور عدمی جانب نقص و عیب، جس کا حاصل یہ ہے کہ جس چیز پر بھی وجود کی نسبت لگ جاتی ہے وہ کمال بن جاتی ہے۔

مخزن وجود خدا کی ذات اور منبع عدم مخلوق ہے

ہاں مگر جب کہ یہ واضح ہو گیا کہ اس حادث اور نو پید عالم میں وجود خود اپنا ذاتی نہیں اور اسی لئے وہ حادث ہے ورنہ وجود ذاتی ہوتے ہوئے یہ عالم کبھی بھی معدوم نہ رہتا اور نہ معدوم ہوتا کہ ذات سے ذاتیات کبھی جدا نہیں ہو سکتیں، اور یوں بھی ہر چیز کو وجود فطرۃً مطلوب و مرغوب ہے جسے وہ از خود کبھی نہیں چھوڑ سکتی، اور عدم فطرۃً مبغوض ہے جسے وہ از خود کبھی اختیار نہیں کر سکتی، تو اس کے معنی صاف یہی ہو سکتے ہیں کہ اس میں وجود کہیں اور سے آیا ہے ورنہ اسے حادث کون کہتا۔

لیکن جہاں سے بھی آیا ہو وہاں بھی یہ وجود عارضی اور عطاءً غیر ہی ہو تو مخزن وجود اور معطی وجود بھی معدوم الاصل ہونے میں اس عارضی الوجود کائنات کا ہمرنگ ہو جائے گا اور خود اسے بھی موجود ماننے کے لئے کسی اور موجودِ اصلی کی تلاش کرنی پڑے گی، جس سے تسلسل محال کا بے نہایت سلسلہ قائم ہو جائے گا جو ناممکن ہے۔ اس لئے لامحالہ سلسلہ وجود کسی ایسے ہی معطی وجود پر ختم کر دینا پڑے گا جو اپنا ذاتی اور خانہ زاد وجود رکھتا ہو اور اپنی ہستی یا موجودگی میں کسی غیر کا دستِ نگر نہ ہو، بلکہ ایسا موجودِ اصلی ہو کہ اس کی ذاتی شان ہی وجود اور از خود موجودگی ہو، اور پھر اس کا وجود بھی ایسا اصلی اور کامل ہو کہ کسی آن اس پر عدم یا عدمی آثار کا شبہ تک نہ کیا جاسکے، نہ اس کے اندر عدم کا شبہ ہو، نہ باہر، نہ اس کے اول عدم ہونے آخر، نہ ظاہر میں عدم ہونے باطن میں، وہ اپنے اندر بھی خود سے ہی موجود ہو اور باہر بھی، بالفاظِ دیگر اس کا وجود لامحدود وہی اول ہو اور وہی آخر ہو، وہی ظاہر ہو اور وہی باطن۔ کیونکہ اندر سے ہونا اور اپنے سے باہر نہ ہونا، یا اول میں ہونا اور آخر میں نہ ہونا، یا آخر میں ہونا اور اول میں نہ ہونا، غرض ازل میں ہونا اور ابد میں نہ ہونا یا بالعکس، وہی حد بندی ہے کہ ایک جہت میں وجود ہو اور ایک میں نہ ہو، گویا عدم ہو جس سے شے ناقص الوجود اور عارضی الوجود کہلاتی ہے اور یہ بلاشبہ لاتناہی اور لاتحدیدی کے منافی اور خلاف ہے، جس سے موجود مطلق کو بری ہونا چاہئے، ورنہ وہ علی الاطلاق موجود یا موجودِ مطلق نہ رہے گا۔

غرض کوئی جہت بھی واجب الوجود میں عدم کی نہ ہو، ظاہر ہے کہ ایسا ہی موجودِ مطلق یا موجود

اصلی جو خود تو سماتِ عدم سے منزہ ہو اور دوسرے معدومات اس سے وجود کی دولت کما کر عالم نام پائیں، خدا اور مالک الملک ہے۔ پس جہاں بھی وجود کا کوئی قوی ضعیف اثر پہنچے گا وہ اسی کی ذات بابرکات کا پرتو ہوگا، اور اسی سے آئے گا کہ وجود کا نور موجودِ اصلی کے سوا اور کہیں بھی نہیں پایا جاسکتا۔ اسی لئے قرآن حکیم نے ذاتِ بابرکات حق سبحانہ و تعالیٰ کی حقیقی شان وجود و ثبوت ہی بیان کی ہے اور دوسرے کو وجود دینا اسی کا خاصہ بتلایا ہے۔ ارشادِ قرآنی ہے:

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

یہ اس سبب سے ہوا کہ اللہ تعالیٰ ہی ہستی میں کامل ہے اور وہی بے جانوں میں جان ڈالتا ہے اور وہی ہر چیز پر قادر ہے۔

دوسری جگہ فرمایا کہ اللہ ہی حق ہے حقیقت ہے اور اصل ہے کہ وہی موجودِ حقیقی اور وجود کی اصل ہے، اس کے سوا سب باطل اور بے اصل ہے جس کی کوئی ذاتی جڑ بنیاد نہیں۔ ارشادِ ربانی ہے:

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الْبَاطِلُ.

یہ اس سبب سے ہے کہ اللہ ہی ہستی میں کامل ہے اور جن چیزوں کی اللہ کے سوا یہ لوگ عبادت کر رہے ہیں بالکل ہی لچر ہیں۔

لبید (شاعر عرب) کے اس شعر کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سراہا اور فرمایا کہ واحسن ما قال لبید (لبید نے کیا خوب کہا ہے):

الاكل شيء ما خلا الله باطلٌ و كل نعيم لا محالة زائلٌ

ترجمہ: خبردار رہو کہ ہر چیز اللہ کے سوا باطل اور بے اصل ہے اور ہر نعمت یعنی وجودی برکت مخلوق سے لامحالہ زائل ہونے والی ہے۔

اب یہ ظاہر ہے کہ جب مخلوق کی ذات اور اصلیت عدم ٹھہری جس میں ذاتی وجود کا نشان نہیں اور خالق کی ذات وجودِ خالص ہے جس میں عیب اور شر کا نشان نہیں، اور مخلوق کی ذات ایسی منبع نقص و عیب ہے جس میں خیر و کمال کا نشان نہیں، کہ خدائے برتر وجودِ بھت ہے اور مخلوق عدم محض اور معدوم الاصل ہے، اور اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ مخلوق میں جتنی بھی خیر ہے وہ خالق سے آئی ہے اور جتنی بھی شر ہے وہ اس کی اپنی ہے۔

اس کی حسی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی گول چوکور یعنی متشکل دھوپ کے نورانی چہرہ کو ارد گرد کا سایہ ہر طرف گھیرے ہوئے ہو جو فی الحقیقت عدم النور ہے جیسا کہ دھوپ نور ہے، بالفاظ دیگر یہ دھوپ کا گول نورانی کمال ہر طرف سے عدم النور کے عیب و نقص سے گھرا ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ اس شکل کے چاروں طرف تاریکی اور اس کا یہ ظلماتی عیب آفتاب کا فیض تو ہونہیں سکتا کہ وہاں تو صرف نور و ضیا ہی کا خزانہ ہے، اس لئے وہ نور ہی کا معطی ہے جس میں ظلمت اور عدم النور کا نشان نہیں۔ پھر اس کے سوا کیا کہا جائے کہ اس شکل کی یہ ظلمت یعنی گردا گرد کی عدم نورانیت خود اس کی اپنی ہی ہے جو اس کی ذات میں قدیم سے سرایت کئے ہوئے تھی، مگر وہ نمایاں جب ہی ہوئی جب اس پر آفتاب کا نورانی سایہ پڑا، اگر آفتاب اپنا نور نہ ڈالتا تو اس شکل کا عدم النور بھی نمایاں نہ ہوتا۔

ٹھیک اسی طرح اس ساری کائنات میں ازل سے عدم ہی کی ظلمت راسخ تھی جس میں وجود کا نشان نہ تھا، صرف قبول وجود کی صلاحیت تھی۔ ادھر معطی وجود یعنی موجودِ اصلی اور حضرت واجب الوجود جل مجدہ کی ذات بابرکات اول سے وجود کی مالک تھی جس میں عدم کا نشان نہ تھا، جو نہی اس نے ان عدمی الاصل ممکنات پر اپنا نور وجود فائض فرمایا و نہی ان کی موجودیت کی ہیئت کذائی بالکل اسی متشکل دھوپ کی سی ہو گئی جو نور اور عدم النور سے مخلوط تھی، یہ موجودات بھی وجود و عدم سے مرکب اور مخلوط ہو گئے، جن میں وجود حق سے چاندنا ہوا، اور وجودی کمالات آئے۔ مگر ہر چہار طرف سے یعنی ابتداء و انتہاء سے، یمین اور شمال سے، اندر اور باہر سے وہ اصلی ظلمت بھی محیط رہی، ظاہر ہے کہ عدم کی ظلمت خالق اور معطی وجود سے تو آئی نہیں کہ وہاں عدم کا نشان ہی نہ تھا، وہاں بھی عدم کے نشانات ہوتے تو وہ موجودِ اصلی اور معطی وجود ہی نہ مانا جاتا۔ اس لئے یہ مخلوق کی عدمی ظلمت خالق سے نہیں آ سکتی تو پھر اس کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ یہ عدم اور عدمی نقائص خود اس مخلوق ہی کے ذاتی عدم سے ابھرے ہوئے مانے جائیں، جس کی اصلیت ہی عدم تھی۔

یہیں سے خالق کی تنزیہ و تقدیس کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ سبحان اللہ کہہ کر ہر نقص و عیب سے اس کی پاکی بیان کی جائے کہ وہاں نقص و عیب کی کوئی اصل ہی نہیں اور بحمدہ کہہ کر اس میں ہر قابلِ حمد کمال ثابت کیا جائے کہ ہر کمال کی اصل وہی ہے، اور پھر یہیں سے بشر کی ہیچمپریزی

اور تواضع کا مسئلہ نکلتا ہے کہ جب وہ اپنی ذات سے عدیم الکمال ہے تو فَلَا تُزَكُّوْا اَنْفُسَكُمْ کے تحت ہر فرد بشر کو اپنی ذات سے ہر کمال کی نفی کر کے اپنے ہر کمال کو عارضی، ممکن الزوال اور محض عطاءِ خداوندی سمجھ لینا چاہئے اور جبکہ اس کا خالق واجب الوجود اور موجودِ اصلی ہے تَوَلَّهٗ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کا اقرار کر کے ہر بڑائی کرنے اور ہر بڑا بول بولنے کا حق اسی کے لئے تسلیم کرنا چاہئے۔

مخلوق کے لئے استکمال

اور خالق کے لئے استغناء لازم ہے

اور جب یہ کھل گیا کہ موجودِ اصلی کا وجود خالص ہے اور معدومِ اصلی کا عدم خالص ہے، نیز یہ کہ وجودی کمالات سب موجودِ اصلی کے ہیں اور عدمی نقائص سب اس معدوم الاصل کے ہیں تو یہیں سے یہ راز بھی کھل جاتا ہے کہ اس موجودِ اصلی کے وجودی اثرات تو معدومات تک آسکیں گے مگر ان معدومات کا کوئی عدمی اثر اس کی منزہ ذات تک کبھی نہ جاسکے گا، کیونکہ اثر دینا اور لینا یعنی تاثیر و تصرف جو ایک فعل ہے موجود ہی کا کام ہو سکتا ہے نہ کہ معدوم کا، نیز آنے جانے یا منتقل ہونے نہ ہونے کی صلاحیت وجود ہی میں ہو سکتی ہے کہ وہ ایک حقیقتِ ثابت ہے نہ کہ عدم میں کہ وہ کوئی چیز ہی نہیں، اور جو لاشے محض ہو وہ آئے اور جائے کیسے؟ کہ یہ تمام حرکات و سکنات تو وجود ہی کی فروعات ہیں نہ کہ عدم کی، اس لئے آمد و شد اور در آمد و بر آمد وجود کے آثار ہوں گے نہ کہ عدم کے۔

بنابریں وجود کے اثرات تو منتقل ہو کر معدومات تک پہنچ سکیں گے، لیکن معدومات کے عدمی آثار وجود تک نہ جاسکیں گے کہ جب عدم شے ہی نہیں تو تاثیر و اثر کہاں؟ اس سے واضح ہوا کہ اس موجودِ اصلی کی بارگاہِ رفیع میں جیسے ذاتی عدم کا نشان نہیں ویسے ہی عارضی اور اضافی عدم اور اس کے آثارِ شرکی بھی وہاں تک رسائی نہیں، اسی لئے اس کی مقدس ذات کی شانِ لسانِ نبوت پر یہ ہے کہ:

الخير كله منك واليك والشر ليس اليك.

خیر اور بھلائی سب تجھی سے ہے اور تیری ہی جانب لوٹنے والی ہے، اور شر تیری طرف جانے والی نہیں

(کہ تجھ سے آئی ہی نہیں)۔

غرض مخلوق کی کوئی عدمی شر اس تک نہ جاسکے گی، ہاں اس کی وجودی خیر ہر آن مخلوق تک پہنچ سکے گی، گو مخلوق میں وہ عارضی ہی ہو کہ وجود ہی مخلوق کا عارضی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ معدوم الاصل تو موجود ہو سکتا ہے لیکن موجود الاصل کبھی معدوم نہیں ہو سکتا، اس سے ایک قدرتی نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ معدوم تو موجود کا محتاج ہوگا لیکن موجود کو معدوم کی کسی درجہ میں بھی احتیاج نہ ہوگی۔ پس معدوم کو تو اپنی ہستی بنانے کے لئے موجود کی طرف رجوع کرنا پڑے گا لیکن برعکس ہونا ناممکن ہوگا، اور اسی لئے منبع وجود کی طرف سے اگر معدومات میں تصرف کیا جائے کبھی انہیں وجود دیا جائے اور کبھی چھین لیا جائے تو یہ ضرور ممکن ہوگا، لیکن معدومات کو بجز تاثر اور قبول اثر کے کسی ادنیٰ تاثر کی مجال نہ ہوگی۔

تغیر مخلوق ہی کی شان ہو سکتی ہے نہ کہ خالق کی

اس سے یہ اندازہ لگا لینا بھی دشوار نہ ہوگا کہ تغیر و تبدل صرف مخلوق ہی کی شان ہو سکتی ہے خالق کی ذات و صفات کو اس سے کوئی واسطہ نہیں، کیونکہ وجود کی درآمد برآمد یا عطاء و سلب (جو تغیر کا حاصل ہے) اسی میں ہو سکتا ہے جس میں وجود خود اپنا نہ ہو دوسرے سے آیا ہو، کہ جیسے اس کا وجود باہر سے آیا ہے ویسے ہی باہر جا بھی سکتا ہے، لیکن جہاں وجود کی ساری باگیں خود اپنے ہی قبضہ قدرت میں ہوں یعنی وجود اپنا ہی ذاتی ہو، عطاء غیر نہ ہو تو وہاں وجود کی درآمد برآمد اور آمد و رفت کی کوئی صورت ہی پیدا نہیں ہو سکتی، کہ تغیر کی نمود و نمائش بھی قائم ہو سکے۔ اس لئے خالق کی شان کما کان رہے گی اور مخلوق کی کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَان۔

مخلوقاتِ تغیر کی حقیقت

لیکن ساتھ ہی اسے بھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ مخلوق میں وجود کی درآمد برآمد کے سبب بظاہر تغیر کی دو صورتیں نظر آتی ہیں ایک کسی مخلوق کا عدم سے وجود میں آنا اور ایک وجود سے پھر عدم میں چلا

جانا، یعنی آمد و جود اور رفت و جود، لیکن اگر گہری نظر سے کام لیا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ تغیر درحقیقت صرف اخیر ہی کی ایک صورت یعنی جود سے عدم کی طرف لوٹ جانے کا نام ہے نہ کہ عدم سے جود میں آنے کا، گویا رفت و جود یا سلب و جود تو تغیر ہے مگر آمد و جود اور عطاء و جود تغیر نہیں، کیونکہ بحالت عدم کوئی شے شے ہی نہیں ہوتی کہ اس میں تغیر و تبدل ہو، تغیر تو جب ہی ممکن ہے کہ پہلے وہ چیز چیز ہو جائے جس میں تغیر کیا جا رہا ہے، اگر ابھی تک وہ چیز چیز ہی نہیں ہوئی تو تغیر کس میں کیا جائے گا؟ اور ظاہر ہے کہ وہ شے شے جود سے ہوگی اس لئے تغیر کے واسطے متغیر کا موجود ہونا شرط اولین ٹھہرتا ہے، جس سے واضح ہو گیا کہ کوئی شے بحالت عدم یعنی قبل از عطاء و جود تغیر کا محل ہی نہیں بن سکتی اور یہ ظاہر ہے کہ بعد از عطاء و جود کسی موجود میں تغیر کرنے کے یہ معنی تو ہو ہی نہیں سکتے کہ اس موجود کو جود دیا جائے کہ موجود تو وہ ہو ہی چکا ہے ورنہ تحصیل حاصل کا الزام سر پڑے گا، اس لئے موجود میں تغیر کی صورت صرف یہی رہ جاتی ہے کہ اس سے جود چھین لیا جائے۔

پس اب مختصر لفظوں میں تغیر کی حقیقت بجز سلب و جود یا انتقال و جود کے اور کچھ نہیں نکلتی اور وہی آخری احتمال متعین ہو جاتا ہے کہ تغیر درحقیقت و جود سے عدم کی طرف لوٹ جانے کا نام ہے اور بس۔ اب خواہ کسی شے کی ذات و جود سے عدم کو لوٹ جائے یا صرف اس کے احوال و صفات معدوم اور مسلوب ہو جائیں۔ جس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی چیز کو جود دیا جاتا ہے تو حسب استعداد تمام کمالات و جود خواہ وہ کمال ذات و صفات ہوں یا کمال افعال و احوال وغیرہ بقدر و جود اس شے میں سرایت کر جاتے ہیں، لیکن موجودگی کے بعد جب تغیر یعنی سلب و جود کی نوبت آتی ہے یا تو جود ذات چھن جاتا ہے کہ وہ شے ہی باقی نہ رہے یا جود صفات سلب ہوتا ہے کہ وہ کوری ہو جائے، یا جود افعال چھن جاتا ہے کہ وہ معطل اور ناکارہ رہ جائے، یا جود احوال چھن جاتا ہے کہ وہ بد حال اور پڑمردہ ہو جائے اور اس طرح کمالات و جود کلیہ یا جزئیہ اس میں سے نکل جائیں۔

بایں لحاظ عالم کے متغیر ہونے کے معنی یہ نکلے کہ اس کی موجودات کی ذات و صفات سے جود چھنتا رہے اور باقیات سے بقاء سلب ہوتی رہے، اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جود ہی نام کمال کا ہے اور عدم نام نقصان و عیب کا ہے، اس لئے تغیرات عالم کی حقیقت یہ نکل آئی کہ کمالات آ کر اس

میں سے جاتے رہیں اور وہ ہمیشہ آئی ہوئی خوبیوں یعنی وجودی آثار کو کھوتا رہے اور ان کے بجائے عدمی نقائص کی طرف چلتا رہے، بقاء کو ہر آن خیر آباد کہتا رہے اور فناء کی طرف دوڑتا رہے، کمال کو قائم نہ رکھ سکے اور زوال کی جانب گرتا رہے۔

غرض کمالاتِ وجود کو گھونٹ گھونٹ کر اور مسل مسل کر اپنے اندر سے عدمی نقائص و شرور کو ابھارتے رہنا ہی اس عالم کی تمام حقیقت ثابت ہوتی ہے جو اس کی کھلی علامت ہے کہ یہ عالم محض گذرگاہِ وجود ہے مالکِ وجود نہیں، ورنہ وجودِ محض ہوتے ہوئے وجود چھنتے رہنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے تھے۔

کائنات کے تکوینی تغیرات یعنی غیر اختیاری مصائب

اب سوچو کہ اگر اس عالم کے حوادث و تغیرات یہی ہیں کہ ہر وجودی چیز سے وجود چھنتا رہے اور وجودی آثار پر عدمی آفات آتی رہیں، مثلاً صحت پر عدمِ صحت یعنی مرض کا ورود ہوتا رہے، راحت پر عدمِ راحت یعنی کلفت و اذیت کا ہجوم رہے، طمانینتِ قلب پر عدمِ طمانینت یعنی تشویشات کا توارد رہے، سلامتی پر شکستگی اور پامالی کی آفت آتی رہے، علم پر جہل کی، عدل پر ظلم کی، وجدانِ رزق پر فقدانِ رزق کی، جمع مال پر تفریق کی، جاہ و عزت پر ذلت و مسکنت کی، خوشحالی پر بدحالی کی اور زندگی پر موت کی یورش ہوتی رہے، یعنی اصول پر اضداد کا تسلط ہوتا رہے، نیز عالمِ انفس کی طرح عالمِ آفاق میں مثلاً پیداوار پر خشک سالی اور قحط کی آفات پڑتے رہنا، صاف ستھری ہوا پر سمیت دوڑتے رہنا، جس سے فضاء فاسد ہو کر وبائیں اور بلائیں پھیلتی رہیں، امن و سکون پر اضطرابات و زلازل کا ہجوم ہوتے رہنا وغیرہ اور اسی کا نام تغیر ہو، اور یہی تغیر اس عالم کی تمام حقیقت بھی ہو تو پھر کون کہہ سکتا ہے کہ عالم کے رہتے ہوئے یہ تغیرات اس میں نہ ہونے چاہئیں، کہ یہی تغیرات تو اس عالم کی ذات و ذاتیات ہیں۔ کیسے ممکن ہے کہ عالم کی ذات ہو اور اس کی ذاتیات نہ ہوں؟ یہ عالم ہو اور اس کی ذات نہ ہو؟ کہ یہ صریح اجتماعِ ضدین ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عالم ہو بھی اور ایسی حالت میں وہ نہ بھی ہو جو محال بلکہ تمام محالات کی جڑ بنیاد ہے۔ اس لئے ناگزیر ہے کہ جب بھی یہ عالم ہو تو اس میں یہ

تغیرات بھی ضرور ہوں اور جود کی کمالات پر آفات اور زوالات برابر بڑھتے رہیں کہ یہی اس کی جبلی اصلیت ہے۔ **وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ۔**

مصیبت کے انسانی جبلت ہونے کی چند مثالیں

یہی وجہ ہے کہ اس کائنات کی ہر شے میں خیر و خوبی کو تو محنت اور کسب سے لایا جاتا ہے جو جود کی چیز ہے لیکن شر اور خرابی کو جو عدمی چیز ہے کسی جد و جہد اور کسب و اکتساب سے لانے اور حاصل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی، کہ وہ پہلے ہی سے خمیر میں پڑی ہوتی ہے۔ بلکہ شر کے ابھر آنے کے لئے صرف حصول خیر کی سعی چھوڑ دی جانی کافی ہو جاتی ہے جس سے وہ اصلی شر خود بخود اندر سے ابھرتی ہے، جو اس خیر کے دباؤ سے جبری طور پر دبی ہوئی تھی۔

مثلاً ایک باغ کی خوبی یہ ہے کہ وہ سرسبز و شاداب اور تروتازہ ہو، لیکن اس خوبی کو محنت سے حاصل کرنا پڑتا ہے اور اسے کمانے اور باقی رکھنے کے لئے سعی و جانفشانی کی ضرورت پڑتی ہے، درختوں کی پرورش کے لئے مالی رکھے جاتے ہیں، نہریں لائی جاتی ہیں، سردی اور گرمی میں پالے اور لو سے درختوں کی حفاظت کی جاتی ہے، مال الگ خرچ کیا جاتا ہے اور جان کی محنت الگ۔ لیکن باغ کی خرابی یعنی خشکی اور سوکھ یا ویرانی اور خرابی کے لئے کسی جد و جہد کی حاجت نہیں ہوتی، صرف اس سعی پرورش و نگرانی کو موقوف کر دیا جانا کافی ہو جاتا ہے۔ باغ خود ہی ویرانی کی نذر ہو جاتا ہے۔ جس سے واضح ہے کہ ویرانی اور خرابی جو عدمی کیفیت ہے اس کی ذات میں پہلے سے چھپی ہوئی تھی جو کسب خیر سے دبی ہوئی تھی، جو نہی یہ سعی ترک ہوئی و نہی وہ باغ کی ویرانی اندر سے ابھر آئی۔

پس باغ پر کوئی مصیبت آئی نہیں بلکہ اس کی نعمت جاتی رہی جس سے مخفی مصیبت کھل گئی۔ یا مثلاً ایک مکان کی خوبی اور جود کی نعمت اس کا مستحکم و متین ہونا، خوش منظر ہونا اور ستھرا اور نفیس رہنا ہے لیکن ان خوبیوں کو لانے اور باقی رکھنے کے لئے سو محنتیں اور مشقتیں اٹھانی پڑتی ہیں کہ معمار تو اس کی دیکھ بھال اور مرمت کرتے رہیں، فراش اسے جھاڑتے جھٹکتے رہیں اور خدام اس کے سامانوں کی صفائی میں لگے رہیں، لیکن اسے ویرانہ اور اجاڑ بنانے کے لئے کسی سعی اور کسب کی ضرورت نہیں

صرف یہ سعی استحکام و صفائی موقوف کردی جانی کافی ہوگی۔ مرورِ ایام سے اس کا پلاستر گرے گا، پھر اینٹیں گریں گی، پھر مکان کی دیواریں چھت پر آپڑیں گی، یہاں تک کہ مکان کھنڈر بن جائے گا جس سے صاف واضح ہے کہ یہ مکان کی عدمی مصیبت اس میں کہیں باہر سے نہیں آئی بلکہ پہلے سے اسی میں رچی ہوئی تھی جو اس کے عدمِ اصلی کی خاصیت تھی، صرف وجودی نعمتوں کے دباؤ سے دب گئی تھی جو نہی وجودی نعمتوں کی تحصیل موقوف ہوگئی و نہی وہ اصلیت ابھر آئی۔

یا مثلاً کھانے کی خوبی یہ ہے کہ وہ خوش ذائقہ ہو، خوشبودار ہو، خوش رنگ ہو، لیکن ان تمام خوبیوں کو جو کھانے کے حق میں نعمت ہیں لانے اور قائم رکھنے کے لئے سوچتن کرنے پڑتے ہیں، جگہ بھی گرم نہ ہو مکان بھی ہو ادار ہو، وہاں دھوپ بھی نہ آئے وغیرہ، لیکن کھانے کو سڑانے بھسانے، بدرنگ و بد ذائقہ اور بدبودار کر دینے کے لئے جو اس کے حق میں عدمی آفت ہے کسی محنت اٹھانے کی ضرورت نہیں صرف وہ خوبی آور جد و جہد ترک کر دینا کافی ہے کہ اس ترک سے ہی یہ تمام خرابیاں اندر سے ابھر آئیں گی۔ جس سے واضح ہے کہ یہ خرابی تو کھانے کے جوہر میں مخفی تھی جو ہماری خوبی آور جد و جہد سے دبی ہوئی تھی لیکن وہ خوبی بصد مشقت باہر سے لائی گئی تھی۔ پس یہ کھانے میں خرابی آئی نہیں بلکہ صرف اس کی خوبی چلی گئی جس سے اصلی خرابی نمایاں ہوگئی۔

انسانی مصیبت آتی نہیں اندر سے ابھرتی ہے

ٹھیک اسی طرح سمجھ لو کہ اسی متغیر کائنات کا جز و اہم یہ انسان بھی ہے تو پھر کیسے ممکن تھا کہ وہ اس فطری ضابطہ سے الگ رہ سکتا اور اس کی ذات اس جبلی نقص و خرابی سے مبرا رہ جاتی۔ چنانچہ اس کی جبلت بھی ان عدمی آثار اور سلبی مصائب سے بھرپور ہیں کہ عدم ہی انسان میں بھی اصل ہے نہ کہ وجود، یعنی وہ اپنی اصلیت سے لاشے محض ہے شے شے نہیں۔ چنانچہ اس کا معدوم سے موجود ہونا اس کی واضح دلیل ہے۔ قرآن نے فرمایا: هَلْ آتٰی عَلٰی الْاِنْسَانِ حِیْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ یَكُنْ شَیْئًا مَّذْکُورًا۔

اور جب اس کی ذات ہی اصل سے عدمی اور لاشے ہے تو اس کی صفات و افعال اور احوال کا

عدمی اور لاشے ہونا بطریق اولیٰ واضح ہے۔ اس لئے لازمی تھا کہ جبلی طور پر اس میں بھی نقائص و آفات اور شر و رعیوب اصل ہوں اور محاسن و کمالات عارضی ہوں، خود اس کی ذات میں ہوں، جدوجہد کے ذریعہ حضرت واجب الوجود سے حاصل کئے جائیں جب کہ وجود اُدھر سے عطاء ہو جائے۔ پس وجودی آثار جیسے صحت، تندرستی، مسرت، فرحت، خوشی، راحت، سکونِ طمانینت اور غنائ وغیرہ، تو اس میں اصلی نہ ہوں گے، بلکہ فکر، پریشانی، گھٹن، پراگندگی، تشویش، غمی، مصیبت، بیماری، محتاجگی اور پامالی وغیرہ اصل ہوں گے، جو ہمہ وقت اس میں رہے ہوئے ہوں گے۔ قرآن حکیم نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ فرمایا ہے:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ.

ہم نے انسان کو بڑی مشقت میں پیدا کیا ہے۔

حدیثِ نبوی میں ارشاد ہے:

خلق الانسان وفي جنبه تسع وتسعون مئة اذا اخطأته المنيا لم يخطاه

الهم. (مشکوٰۃ شریف)

انسان پیدا کیا گیا ہے اور اس میں ننانوے آفتیں (یعنی بکثرت آفات) بھری پڑی ہیں، اگر ان میں سے ایک بھی پیش نہ آئی تو بڑھاپا تو کہیں گیا ہی نہیں (جو سو عیبوں کا ایک عیب اور ہزار آفتوں کی ایک آفت ہے)۔

اسی غلبہ آفات کی طرف اس حدیثِ نبوی میں بھی اشارہ فرمایا گیا ہے کہ آدم علیہ السلام کے خاکی پیکر کا خمیر تیار کرنے کے لئے اس کی مٹی پر چالیس دن مینھ برسایا گیا مگر انتالیس دن غم کا (جو مصائب و آفات کا مورد ہے) اور ایک دن خوشی کا (جو نعمتوں کا مورد ہے)۔ کسی شاعر نے خوب کہا ہے کہ:

عِشْ مُوسِرًا إِنْ شِئْتَ أَوْ مُعْسِرًا لَا بُدَّ فِي الدُّنْيَا مِنَ الْهَمِّ

فراخ دست ہو کر گزار و یا تنگ دست ہو کر، دنیا میں غم کا ہونا ناگزیر ہے۔

بہر حال اس سے صاف واضح ہے کہ کوئی بھی عدمی آفت ایسی نہیں جو انسان میں جبلی طور پر بسی ہوئی نہ ہو، البتہ وہ بخشی ہوئی وجودی نعمت سے دبی رہتی ہے اور جب وہ نعمت اپنا وقت پورا کر کے چلی

جاتی ہے تو یہ اصلی مصیبت خود بخود ابھر آتی ہے، خواہ وہ غم و الم ہو یا حزن و ضیق، خوف و خطر ہو یا ملال و کلال، پریشانی ہو یا کوفت، بیماری ہو یا وباء و بلاء، ذلت و محتاجگی ہو یا اپاہج پن اور عیب داری، جس سے نمایاں ہے کہ انسان میں عارضی چیز مصیبت نہیں جو آئے اور چلی جائے بلکہ عارضی چیز اگر ہے تو نعمت ہے، جو وجود کے راستہ سے باہر سے آتی ہے اور وجود جب کہ یہاں ذاتی اور اصلی نہیں، عارضی ہے جو آتا ہے اور چلا جاتا ہے تو نعمت بھی خود اس کی اپنی نہ ہوئی محض عارضی اور عطاء غیر ہوئی، جو دینے سے آتی ہے اور لینے سے چلی جاتی ہے، ہاں مصیبت اس کی اپنی ہے جو ہمہ وقت رہتی ہے اور اسی میں سے ابھرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے ہر نعمت کو جو در حقیقت وجودی اثر ہے، خدا کی طرف منسوب کیا ہے جو سرچشمہ وجود ہے اور مصیبت کو جو سلب وجود کا عدمی اثر ہے مخلوق کی طرف منسوب کیا ہے جس کی اصل ہی عدم ہے۔ نعمت کے بارے میں فرمایا:

وَمَا بِكُمْ مِّنْ نَّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ.

اور تمہارے پاس جو کچھ بھی نعمت ہے وہ سب اللہ ہی کی طرف سے ہے، کیونکہ نعمت وجودی اثر ہے اور وجود اللہ سے ہے تو نعمت بھی اس سے ہے۔

اور مصیبت کے بارے میں فرمایا:

وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ.

اور جب بھی مصیبت تمہیں پہنچتی ہے وہ تمہارے ہی اعمال کا نتیجہ ہے۔

کیونکہ مصیبت عدمی اثر ہے اور عدم مخلوق سے ہے تو مصیبت بھی اسی سے ہے، گو بفعلِ الہی ہے۔ دوسری جگہ تقابل کے ساتھ بھلائی کو اللہ کی طرف جو بالذات وجود محض ہے اور برائی کو نفسِ مخلوق کی طرف جو بالذات عدم محض ہے، منسوب کیا ہے۔ فرمایا:

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ.

اے انسان تجھ کو جو کوئی خوشحالی پیش آتی ہے وہ محض اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے اور جو کوئی بدحالی پیش

آئے وہ تیرے ہی اعمالِ بد کے سبب سے ہے۔

قرآن کی اس نسبتِ خیر و شر کی تقسیم سے اس موقع پر چونکہ یہ شبہ گذر سکتا تھا کہ جب بھلائی اللہ سے ہے اور برائی اس مخلوق کے نفس سے تو شاید خالقِ خیر اللہ ہو اور خالقِ شر بندہ جو مجوس کا عقیدہ

اور مجوس امت قدریہ کا نظریہ ہے، تو قرآن نے اس شبہ کو نقل کرتے ہوئے اس کا جواب ارشاد فرمایا اور کہا:

وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ، قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا.

اور اگر ان (منافقین) کو کوئی اچھی حالت پیش آتی ہے جیسے (فتح و ظفر) تو کہتے ہیں کہ یہ من جانب اللہ (اتفاقاً) ہوگئی اور اگر ان کو کوئی بری حالت پیش آتی ہے تو کہتے ہیں کہ یہ آپ کے سبب سے ہے۔ آپ فرمادیتے کہ (نعمت و نعمت) سب کچھ اللہ ہی کی طرف سے ہے۔ تو ان لوگوں کو کیا ہوا کہ بات سمجھنے کے پاس کو بھی نہیں نکلتے۔

جس سے کھل گیا کہ بھلائی برائی سب اللہ ہی کی طرف سے ہے، فرق اگر ہے تو صرف یہ کہ خوبی و کمال اللہ سے صادر ہے اور خرابی و نقص اس کے پیدا کئے سے نمایاں ہے، گو کسب دونوں کا بندہ ہی کرتا ہے مگر اس فرق کے باوجود دونوں کے منجانب اللہ ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اسی لئے بھلائی برائی کے مخزنوں کا ذکر ہوئے تو قرآن نے من کا کلمہ استعمال فرمایا ہے کہ بھلائی اللہ سے ہے اور برائی بندہ سے یعنی بھلائی کا خزانہ اللہ کی ذات ہے کہ بھلائی وجودی نعمت ہے اور وجود کا سرچشمہ اس کی ذات ہے اور برائی کا خزانہ یہ انسانی نفس ہے کہ برائی عدمی اثر ہے اور عدم کا خزانہ یہ مخلوقاتی نفس ہے، لیکن بھلائی برائی کے ظہور کا ذکر کرتے ہوئے مِنْ عِنْدِ کا کلمہ استعمال فرمایا کہ یہ سب کچھ منجانب اللہ ہے، اسی کی تقدیر سے ہے اور اسی کی تخلیق سے ہے۔

مصیبت کو ظلم کہنا حماقت و غباوت ہے

اب غور کرو تو اس ساری بحث کا حاصل یہ نکلا کہ دنیا کی کسی چیز پر بھی مصیبت آتی نہیں اور نہ ہی خداوند کریم کسی شے پر مصیبت ڈالتا ہے، کیونکہ مصیبت آئے تو جب کہ وہ کوئی وجودی شے ہو اور اس میں آنے جانے کی صلاحیت ہو، کہ آمد و شد تو محض وجود کی خاصیت ہے نہ کہ عدم کی، اور مصیبت عدمی شے ہے، جس کی حقیقت سلب وجود ہے نہ کہ وجود۔ اس لئے یہ دعویٰ ہی صحیح نہ رہا کہ عالم میں کسی پر مصیبت آتی ہے بلکہ حقیقت یہ نکلی کہ مصیبت نہیں آتی بلکہ نعمت چلی جاتی ہے، اس نعمت کے چلے

جانے کو ہم مصیبت کا آنا سمجھ لیتے ہیں۔

پس کسی کو بھی موت نہیں آتی، بلکہ زندگی اس سے چھن جاتی ہے جسے ہم موت کا آنا کہنے لگتے ہیں۔ جہل آتا نہیں بلکہ علم رخصت ہو جاتا ہے جس کو ہم جہل کا آنا سمجھ لیتے ہیں۔ مرض آتا نہیں بلکہ تندرستی چلی جاتا ہے جسے ہم مرض کا آنا کہنے لگتے ہیں۔ پس غور کرو تو مصیبت کسی پر نہیں آتی کہ وہ تو ہمہ وقت مخلوق کی جبلت میں رچی ہوئی ہے بلکہ نعمت چلی جاتی ہے اور اس کے سلب ہو جانے سے ہر چیز کے وہی عدم اصلی کے آثار و خواص ابھر آتے ہیں جو اندرونِ ذات میں بطور جبلت سمائے ہوئے تھے۔

خلاصہ یہ ہے کہ آمد و رفت صرف وجود کی شان ہے اور یہ مخلوط الوجود والعدم یعنی عدم و وجود سے مرکب مخلوق اس کی آمد و رفت کا راستہ بنی ہوئی ہے، وجود آتا ہے تو نعمتیں اسی طرح آ جاتی ہیں جیسے آفتاب کے آنے سے دھوپ خود بخود آ جاتی ہے، وجود رخصت ہوتا ہے تو جس پہلو سے بھی رخصت ہوتا ہے اسی سمت کی مصیبتیں ابھرنے لگتی ہیں جیسے آفتاب کے ہٹ جانے سے دھوپ بھی کنارہ کش ہو جاتی ہے، خواہ وہ بالکل غروب ہو جائے یا کسی سمت سے اوٹ میں آ جائے۔ دھوپ چلی جاتی ہے جسے ہم تاریکی کا آنا کہنے لگتے ہیں، ورنہ تاریکی تو پہلے ہی اصل میں سمائی ہوئی تھی، جس کے معنی عدم النور یا عدم دھوپ کے تھے جو محض دھوپ کے دباؤ سے دبی ہوئی تھی، دھوپ کے ہٹتے ہی وہ اندر سے ابھر آتی ہے۔ پس نعمت تو ہر شے میں باہر سے آتی ہے اور مصیبت ہر شے میں خود اس کے اندر سے ابھرتی ہے جو شے کے خمیر میں سموئی ہوئی تھی۔

ان مقدمات کے بعد اب ہم منزلِ مقصود پر پہنچ گئے اور یہ سمجھ لینے کا موقع آ گیا کہ جن مذکورہ حوادث کو ہم نے تغیرات اور سلب وجود سے تعبیر کیا تھا انہی کو یہ دہریت نواز آفات و مصائب کہہ رہے ہیں، اس لئے نتیجتاً سلب وجود یا تغیر اور مصیبت ایک ہی حقیقت کے دو عنوان نکلے اور ثابت ہوا کہ مصیبت کی حقیقت بجز تغیر اور سلب وجود کے اور کچھ نہیں، کیونکہ وجودی کمالات مثل صحت، قوت، راحت، جمعیۃ، سکون، سلامتی، طمانینت، بشاشت، مسرت، استغناء، عدل، علم وغیرہ تو مصیبت کہلائے ہی نہیں جاسکتے، ہاں ان کی عدمی اضداد مثل مرض، ضعف، اذیت، کلفت، پراگندگی،

پریشانی، تشویش، رنج و غم، ضیق، محتاجگی، ظلم، جہل وغیرہ ہی کو مصیبت کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ تمام عدمی مفہومات اسی وقت کسی پر صادق آسکتے ہیں جب کہ وہ مذکورہ وجودی کمالات اس سے چھن جائیں اور ان کا وجود اس سے سلب ہو جائے۔ پس مصیبت اسی فقدانِ کمال اور گمشدگیِ خیر کا نام ہوا جس کو ہم نے سلبِ وجود اور تغیر سے تعبیر کیا تھا۔

اب خواہ یہ فقدانِ کمال عناصر سے ہو یا موالید سے، انفس سے ہو یا آفاق سے، انسان کے اندر سے ہو یا باہر سے، اسے مصیبت و آفت کہا جائے گا اس لئے ہر ہر ذرہ سے ان تغیراتی آفات کا ظہور ناگزیر ہے۔ مثلاً انفس میں بیماریاں اٹھنا خواہ وہ جسمانی اور مادی ہوں جیسے بخار، طاعون، ہیضہ وغیرہ یا معنوی اور غیر حسی ہوں جیسے قلوب پر افکار و غم، الم اور پریشانیوں کا ہجوم، جس سے انسان گھل جائے۔ یا مثلاً جانوروں میں انکے مخصوص امراض سے مری پھیل جانا، یا درختوں اور جڑی بوٹیوں میں سوکھ کا مرض لگ جانا، یا پتھروں اور پہاڑوں میں پھٹن اور شق پیدا ہو کر ان کی صلابت و سختی اور ہیئتِ ترکیبی کا فنا ہو جانا، یا مثلاً عناصر میں پانی کا سڑ کر غلیظ ہو جانا جو اس کی مائیت کا زوال ہے، یا آگ کا مخصوص ایندھن میں لگ کر غلیظ و کثیف اور دھواں دھار ہو جانا اور گاڑھا دھواں چھوڑنا جس میں آگ کی ناریت گم ہو جائے، یا ہوا میں سمیت پیدا ہو کر اس کی لطافت زائل ہو جانا، یا باد و باران کے اعتدال پر فنا طاری ہو کر ان میں طوفانوں کا اٹھنا اور غیر معمولی سیلابوں کا ابھر آنا وغیرہ، وہ سلبی آفات اور عدمی تغیرات ہیں جو ان اشیاء کے اصلی عدم سے ابھرتی ہیں جب یہ وجود کو سنبھال نہیں سکتیں اور ان اشیاء کے حق میں ذات یا صفات کے لحاظ سے مرض، مصیبت اور آفت کہلائی جاتی ہیں۔

اس سے صاف واضح ہے کہ تغیر ہی اس عالم کون و فساد کی تمام حقیقت ہے جو اس کے ذرہ ذرہ میں پیوست ہے اور کسی حال اس سے جدا نہیں ہو سکتی۔ ادھر جب کہ یہی تغیر اور سلبِ وجود مصیبت کی بھی حقیقت ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ مصیبت و آفت ہی اس جہاں کی تمام حقیقت یا حقیقت کا جزوِ اہم ہے جو اس سے کسی حال میں زائل نہیں ہو سکتا کہ وہ اندر سے ابھرنے والی چیز ہے نہ کہ باہر سے آنے والی۔ قرآن حکیم نے اس حقیقت کو کس قدر سادہ مگر حقیقت خیز عنوان سے ظاہر فرمایا ہے۔ ارشادِ حق ہے:

أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلِهَا قُلْتُمْ اِنِّیْ هٰذَا قُلُّ هُوَ مِنْ عِنْدِ اَنفُسِکُمْ۔

اور جب (احد میں) تمہاری ایسی ہار جس سے دو حصے تم (بدر میں) جیت چکے تھے تو کیا ایسے وقت میں تم تعجب سے یہ کہتے ہو کہ یہ (ہار) کدھر سے ہوئی؟ آپ فرمادیجئے کہ یہ ہار خاص تمہاری طرف سے ہوئی۔

عالم میں غلبہ و دوامِ مصیبت ہی کو ہونا چاہئے

پھر جب کہ اس عالم میں سلبِ وجود یعنی تغیر ہی بہ نسبتِ بقاء وجود کے غالب اور کثیر ہے کہ عدم ہی اس جہان میں اصلی ہے جو اندر سے جوش مار مار کر وجود اور کمالاتِ وجود کو بالطبع دفع کرتا رہتا ہے، تو اس سے یہ نتیجہ صاف طور پر نکل آیا کہ اس عالم کی ہر چیز بالطبع مصیبت زدہ ہے خواہ اعلیٰ ہو یا ادنیٰ، جماد و نبات ہو یا حیوان و انسان، اور یہ بھی کھل گیا کہ اس عالم میں مصیبت کا ہمیشہ رہنا بھی ضروری ہے کہ شے کی حقیقت اس سے کسی حال میں جدا نہیں ہو سکتی اور وہ سوائے مصیبت کے دوسری نہیں، نیز یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس جہان میں مصیبت کا بہ نسبتِ راحت کے زیادہ ہونا بھی ناگزیر ہے کہ مصیبتِ عدمی چیز ہے اور عدم ہی اس جہاں میں اصلی اور غالب اور ہر طرف سے اس پر چھایا ہوا، اور اس میں سمایا ہوا ہے۔

اسی حقیقت کو اب ہم ان لفظوں میں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ جب اس جہان میں عدمی آفات کا تو ہر آن ہجوم رہے اور کمالاتِ وجود بے استقراری کے ساتھ بصورتِ مہمان گاہ بگاہ آتے اور جاتے رہیں تو اس عالم کی ذاتی جبلت دوامِ مصیبت اور غلبہٴ آفت ٹھہر جاتی ہے، جو بہر صورت اس کیلئے لازم ملازم ہے، اور اس سے عالم کا کوئی ذرہ مستثنیٰ نہیں رہ سکتا کہ وہ بوجہ معدوم الاصل ہونے کے وجود کی آمد و شد یعنی تغیرات کا راستہ بنا ہوا ہے، جس سے اس پر مصائب کا ہجوم ہمہ وقت رہنا ضروری ہے۔

اس حقیقت کو سامنے رکھ کر غور کر لیجئے کہ اگر کائنات کے ایک ایک ذرہ کے ساتھ ساتھ انسانوں کے شیرخوار بچے اور بے جان جانور بلکہ بے شعور پتھر وغیرہ اس وجود و عدم کی درمیانی راہ میں وجود کی آمد و شد کا راستہ بنے ہوئے ہیں اور ان کی ذات و صفات اور احوال پر بوجہ تضاد سامانی وجود کے بعد سلبِ وجود یعنی تغیرات کا ہجوم رہنا خود ان کی طبیعتوں کا تقاضہ ہے، تو کون کہہ سکتا ہے کہ یہ تغیراتی مصائب انسانوں پر تو آئیں اور ان کے شیرخوار بچوں پر نہ آئیں، یا انسان کے بچوں اور بڑوں پر تو آئیں اور غیر انسان جمادات، نباتات اور حیوانات پر نہ آئیں۔ آخر ان بچوں اور جانوروں وغیرہ

میں بھی تو وہی وجود و عدم کی آمیزش ہے جو بالغ انسانوں میں ہے اور وجہ تغیر یا ذریعہ مصیبت بنی ہوئی ہے۔ تو پھر یہ اس آمیزش کے ان سلبی اثرات سے کیسے بری رہ سکتے تھے؟ پس دہریوں کا یہ کہنا کہ: اگر ان تکلیفوں کے ذریعہ انسان کی بہتری خدا کو منظور ہے تو پھر جانوروں پر یہ تکلیفیں کیوں آتی ہیں؟ یا ان کا یہ کہنا کہ:

طاعون، ہریضہ اور مصیبت کسی کو پہچان کر تو آتی ہی نہیں اس میں بھلے ہوں یا برے سب ہی گرفتار ہوتے ہیں، اور خاص کر کمزور بچے جلد اور زیادہ بھنس جاتے ہیں، تو پھر ان نیکوں اور بچوں نے کیا قصور کیا تھا کہ انہیں بھی خدا نے بتلائے مصائب کر دیا؟

بے محل ہی نہیں بلکہ انتہائی جہالت و سفاہت نکلا۔

ضمنارِ نتائج

کیونکہ یہ تکوینی مصائب درحقیقت جبلت کے تغیرات اور وجود و عدم کے ٹکراؤ کا قدرتی نتیجہ ہیں اور ظاہر ہے کہ اس جبلت اور تضاد سامانی میں نیک و بد اور قوی و ضعیف، بچہ اور بڑا، انسان اور حیوان، جماد اور نبات سب برابر ہیں کیونکہ ان میں سے کوئی بھی نہ وجود محض ہے کہ آفات کا وہاں گذرنہ ہو اور نہ عدم محض ہے کہ آفات کا وہاں ذکر نہ ہو، بلکہ ان میں سے ہر چیز وجود و عدم کا مخلوط مرقع ہے جو معدوم الاصل ہونے کے سبب وجود کے بعد بھی عدمی المزاج رہتی ہے اور اس لئے اس کی ہر وجودی نعمت پر عدمی آفت کا وارد ہوتے رہنا یا ان عدمی آثار کا ان کے اندر سے ابھرتے رہنا خود ان کی جبلت اور صورتِ نوعیہ کا تقاضہ ہے۔ اس لئے نہ یہاں ظلم کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ تعدی اور زیادتی کا، اور نہ ہی اس کا کہ یہ آفات کسی پہلی زندگی کے کرموں کا پھل یا انتقام ہیں، جیسا کہ دہریوں کی تحریر میں مرقوم ہے بلکہ خود ان اشیاء کے عدمی مزاجوں اور عدمی اصلیت کا ایک خاصہ ہے۔ پس اس صورت میں کہ ان آفات و مصائب کے کھلے ہوئے طبعی اور جبلی اسباب موجود ہیں جن کا حاصل وجود و عدم کا اختلاط ہے کیا مجبوری ہے کہ کسی نامعلوم سابقہ زندگی کو اٹکل سے کھینچ تان کر لایا جائے، اور ان مصائب کا رشتہ اس سے جوڑا جائے۔ جس آنکھ کے اندھے کو مصائب کے یہ حسی اسباب نظر نہیں آتے (جن کی تفصیل ابھی مذکور ہوئی) اسے یہ لاکھوں برس قبل از قبل کی وہمی اور فرضی

زندگیوں کے اقدامات اور کرم کس طرح نظر پڑ جاتے ہیں جن کی نہ کوئی نقل ہے نہ عقل، نہ حجت ہے نہ سند، محض ایک وہمی مفروضہ ہے جسے عالم میں مصائب کا ہجوم دیکھ کر فرض کر لینے کی ضرورت سمجھ لی گئی۔

پس دہریوں نے مصائب و آفات کی حقیقت کو نہ سمجھنے کے سبب وجودِ خداوندی کے انکار میں پناہ لی تھی اور اس تناخ نواز فرقہ نے ان مصائب سے گھبرا کر خدا کے وجود کا انکار نہیں کیا تو زندگیوں سے پہلے اور پہلے سے پہلے کی زندگیاں مان کر کائنات کے ذرہ ذرہ کو ازلی ابدی اور قدیم کہہ ڈالا، گویا ذرہ ذرہ کو واجب الوجود اور قدامت میں خدا کا ہمسر مان کر ان گنت خدا تسلیم کر لئے۔

پس مصائب و آفات کی بنیادی وجہ سے لاعلمی، پھر ان حوادث کی اصلیت اور محدثِ حقیقی سے اس کی نسبت سے ناواقفی اور بالفاظِ دیگر ربطِ حادث بالقدیم کے مسئلہ سے جہالت و بے خبری کے سبب ان فرقوں نے یہ درد سہی تو مول لے لی کہ ایک نے افراط میں گھر کر اقرار کیا تو ان گنت ہمسرانِ خدا مان لئے مگر یہ سہل اور واقعی بات نہ سمجھ سکے کہ مخلوق جب کہ وجود و عدم سے مرکب ہے اور وجود آ جانے کے باوجود بھی وہ کلیۃً اپنے عدمی مزاج سے نہیں ٹل سکتی اور عدم ہی ضرور و نقائص کا سرچشمہ ہے، اس لئے وجود کے بعد اس عدمی مزاج کے آثار کا کھلنا ایک بدیہی امر ہے، اور یہ آفات و شرور مخلوق کی اسی ترکیب و وجود و عدم کا نتیجہ ہے نہ کہ کسی سابقہ زندگی کے کرموں کا۔

مصائب خلافِ عدل و کرم نہیں ہو سکتیں

اب جب کہ یہ تغیرات و آفات ہی اس عالم کی جوہری حقیقت ثابت ہوئیں اور اس عالم کی پیدائش ہی درحقیقت اشیاءِ عالم کی حقائق ظاہر کرنے کے لئے ہے جو باذن اللہ ہوتا ہے تو دہریوں کا یہ سوال ہی خود بخود مہمل اور لغو ثابت ہو جاتا ہے کہ عالم کو تربیت دینے کے لئے خدا کے یہاں تکلیف دہ طریقوں کے سوا کیا کوئی راحت دہ طریقہ نہ تھا؟ کیونکہ خدا نے تو کائنات کو صرف راحتوں اور آسائشوں کا خزانہ دیا اور وہ وجود ہے، مصائب اور ہلاکتیں تو عدمی خاصیات ہیں جو عدم سے سرا بھارتی ہیں اور عدم یقیناً خدا کے یہاں سے نہیں آیا بلکہ وہ کائنات کی اصل جبلت ہے جس کو خدا کی طرف سے بذریعہ تخلیق و عطاء وجود نمایاں کر دیا گیا ہے۔

پس اب راحت دہ طریقوں کی صرف یہی ایک صورت تھی کہ ان اشیاء کی طبیعت میں عدم کے ریشے بالکل نہ ہوتے یا نہ رہتے، مگر یہ جب ہی ممکن تھا کہ یہ اشیاء عدمی الاصل نہ ہوتیں اور نہ ان کا جبلی مزاج عدمی ہوتا بلکہ وجودی محض ہوتا، یعنی وہ خود ہی وجودی محض ہوتیں مگر اس صورت میں قطع نظر اس سے کہ یہ مخلوقات واجب الوجود کی ہمسرا اور ہم رتبہ ہو جاتے جو محال ہے، راحت دہ طریقہ کے معنی یہ نکلتے کہ عالم کی کسی شے کو اس کی اصلی اور طبعی مزاج پر نہ رکھا جاتا، یعنی اس کی ماہیت اور طبیعت اس سے نکال لی جاتی، سقوع نظر اس کے امکان و عدم امکان کے ایسا کر کے خود وہ شے کب باقی رہتی جس کی تربیت میں گفتگو کی جارہی ہے؟ نیز اگر وہ شے بالفرض عدم اور آثار عدم سے کلیۃً مبرا ہو کر باقی رہتی تو وہ واجب الوجود ہو جاتی جس کے معنی خدا ہونے کے ہیں، وہ از خود موجود ہو جس کے کسی سمت میں بھی عدم کا نشان نہ ہو، تو علاوہ اس کے ناممکن اور محال ہونے کے یہ کائنات وہ کائنات ہی نہ ہوتی جس کے بارے میں بحث کی جارہی ہے۔ کیونکہ ہم یہ ساری بحث مخلوق اور حوادث کے بارہ میں کر رہے ہیں قدیم مطلق یا واجب الوجود یعنی خدا کے بارہ میں نہیں کر رہے ہیں کہ وہ تو خود ہی ان سارے تغیرات سے برتر و بالا اور بری ہے۔

مثلاً اگر انسان میں انسانی فطرت نہ رکھی جاتی جس کے معنی حقیقت جامعہ ہونے کے ہیں کہ اس میں جمادی، نباتی، حیوانی، ملکی اور شیطانی ساری ہی طبیعتیں رکھی ہوئی ہیں اور بالفاظ دیگر وہ عناصر اربعہ اور ان کے متضاد اثرات کا مجموعہ ہے، بلکہ اسے صرف جمادی یا صرف نباتی یا صرف حیوانی طبیعت دیدی جاتی یا اسے موالید ثلاثہ (جماد و نبات اور حیوان) ہی میں سرے سے نہ رکھا جاتا نہ حیوان ہوتا نہ نبات و جماد بلکہ صرف ایک عنصر ہوتا مثلاً آگ ہوتی یا محض پانی یا ہوا یا خالص مٹی ہوتا تاکہ وہ متضاد اثرات کا مورد بن کر بتلائے مصائب و آلام نہ ہوتا کہ آگ پانی ہوا یا کوئی ایک عنصری مخلوق جیسے جن یا فرشتہ یا آتشیں کیڑا یا ہوائی بھنگا، یا حشرات الارض میں کوئی کیڑا مکوڑا، مگر ان کے بارے میں ہماری گفتگو نہیں۔

سو یہ عجیب طریقہ ہمدردی ہے کہ اس شے ہی کو ختم کر دیا جائے جس کی راحت و مصیبت کے سلسلہ میں ہمدردانہ بحث اٹھائی جارہی تھی۔ کوئی شبہ نہیں کہ انسان مرکب ہونے کے بجائے اگر مفرد

و بسط ہوتا تو اس حد تک مورِ آفات و مصائب نہ ہوتا مگر ساتھ ہی وہ انسان بھی نہ ہوتا درحالیکہ قدرت کو اپنی حکیمانہ ربوبیت اور تربیت سے ہر نوع کو اس کی حدِ کمال تک پہنچانا مقصود ہے جو عدلِ حقیقی ہے نہ کہ کسی نوع کو اسکی جبلت و ماہیت سے ہٹانا، اور یہ جب ہی ممکن ہے کہ وہ نوع رہے، نہ مٹے نہ غیر نوع بنے۔ انسان انسان رہے اور مختلف مراحلِ زندگانی سے گذر کر حدِ کمال کو پہنچے، جمادِ جماد رہے اور نبات نبات رہے اور پایہ تکمیل کو پہنچے، جب وہ نوع ہی باقی نہ رہے گی تو آخر تکمیل کس چیز کی ہوگی؟

پس آپ کے مجوزہ راحت دہ طریقوں کا حاصل یہ نکلا کہ عالم کی کوئی نوع عدمی الاصل نہ رہے اور اس میں سے اس کی عدمی جبلت کے آثار نہ ابھریں، بلکہ وہ وجودِ محض بن جائے جس تک کسی عدمی اثر کی رسائی نہ ہو، یعنی وہ نوع اپنی جبلت و اصلیت پر قطعاً باقی نہ رہے اور بالفاظِ واضح وہ نوع ہی باقی نہ رہے، تو کیا واقعی یہ عدل ہوتا کہ تربیت کے بجائے کسی نوع میں سے اس کی طبیعت کھینچ لی جائے اور اس سلبِ ماہیت سے خود اسے ہی مٹا کر کوئی اور شے بنا دیا جائے؟ ہرگز نہیں!

پس آپ تو ان مصائب کو (جو ممکنات کی جبلی خاصیات ہیں) خلافِ عدل کہہ رہے ہیں اور ہم آپ کے اس اختراعی اور برعکس خاتمہ مصائب کی تدبیر کو جس کے معنی خود اس شے کو مٹا دینے کے ہیں) خلافِ رحم و عدل کہتے ہیں کہ خدا کسی شے کی فطرت و اصلیت پر اسے نہ ابھرنے دے جو اس کی فیاض اور بے لوث حکمت اور رحم و عدل کے منافی ہے۔ پس ہمارے عقیدہ پر تو ایک نوع کو صرف کچھ تکلیف ہی پہنچتی ہے اور وہ بھی اسی کی جبلت و اصلیت کی حرکت سے اور وہ بھی اسی کے انجام کی مصلحت اور بھلائی کے لئے اور آپ کے اختراعی عقیدہ پر جو عقیدہ نہیں شبہ ہے وہ شے ہی باقی نہیں رہتی جس کو آپ راحت میں دیکھنا چاہتے تھے، پس کسی چیز کو حدِ کمال تک پہنچانے کے لئے کچھ مصلحت آمیز اور ناگزیر تکلیف دیدیا جانا اچھا ہے یا تکمیل کے نام سے اسے ختم کر دیا جانا اچھا ہے؟

اب آپ کے اصول پر مصیبت مٹنے کی صورت یہ ہو جاتی ہے کہ یا تو ہم یہ وجود و عدم کا اختلاط چھوڑ کر جو منشاءِ مصائب ہے، مثل سابق عدمِ محض میں جا چھپیں جس کے ساتھ وجود کا شائبہ تک نہ رہے، کہ نہ شے نہ اس کے مصائب رہیں اور یا پھر یہ عدمی حد بندیاں توڑ کر ہم وجودِ محض بن جائیں جس کے ساتھ عدم کا شائبہ تک نہ ہو، کیونکہ جب تک ہم اس عالم میں اپنے اس عارضی اور

محدود وجود کے ساتھ موجود ہیں جس کے چہار طرف عدم کی حد بندیاں قائم ہیں گویا نہ ہم معدوم محض ہوں نہ موجودِ مطلق، بلکہ اسی طرح وجود و عدم کے درمیان لٹکتے رہیں جس سے ان دونوں اضداد کا یہ تزام قائم رہے، تو ناممکن ہے کہ انفسی اور آفاقی مصائب و آفات کا سلسلہ منقطع ہو۔

سو ظاہر ہے کہ ہم موجودِ مطلق تو بن نہیں سکتے کہ اپنے ازلی عدم اور ابدی امکانِ عدم کو جو اپنے آثار سے محسوس اور مشاہد ہے کہاں چھپالیں گے، جو ہماری سرشت کا ایک جوہر لاینفک ہے۔ رہی یہ صورت کہ ہم معدوم محض ہو کر دنیا میں اپنے مصائب کا خاتمہ کر ڈالیں، سو اگر یہ کسی حد تک ممکن بھی ہو تو یہ مصائب کا خاتمہ نہیں بلکہ خود اپنا خاتمہ ہے کہ اس صورت میں ہستی اور وجود ہی باقی نہ رہے گا، مگر ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر عقل کی گمراہی کی اور کیا بری مثال ہوگی کہ وجود جیسی بے بہا نعمت کو جو تمام نعمتوں اور راحتوں کا سرچشمہ ہے کسی موہومہ راحت کے تخیل میں اپنے ہاتھوں کھود دیا جائے، گویا راحت کے لئے راحت ہی سے دست برداری دیدی جائے، اسے وہی قبول کر سکتا ہے جس کے سر میں نہ عقل کا جوہر ہو نہ پیشانی پر بینائی کی آنکھ۔

حاصل یہ ہے کہ دنیا میں انسان کے لئے آپ کے مجوزہ راحت دہ طریقے اسی وقت ممکن ہیں کہ وہ انسان نہ رہے تو آپ کا یہ کہنا کہ عالم انسانی سے تکلیف دہ طریقے اٹھادیئے جائیں حقیقتاً یہ تمنا کرنا ہے کہ انسان کو انسان نہ رکھا جائے، تو کیا فی الحقیقت یہ تمنا کوئی فطری یا عقلی تمنا ہوگی یا مایخو لیا اور جنون کہلائے گی؟

بہر حال کائنات کائنات رہ کر ہی حدِ کمال تک پہنچ سکتی ہے اور اس کا کائنات رہنا مصائب کا رہنا ہے جب کہ تغیر و آفت بھی اس کی ماہیت ہے، اور شے کی ماہیت اور حقیقت اس سے کبھی زائل نہیں ہو سکتی، تو کون کہہ سکتا ہے کہ عالم ہو اور مصیبت نہ ہو، کائنات ہو اور آفات نہ ہوں، یا وجود و عدم کی آمیزش ہو اور تغیرات نہ ہوں۔

ع

وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يَقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ

عدمی آفات بغیر ایجادِ خداوندی ظاہر نہیں ہو سکتیں

لیکن ساتھ ہی یہ بھی ذہن نشین رہے کہ اگرچہ ان عدمی شرور و آفات کا سلسلہ ہماری ہی اندرونی بنیادوں سے چلتا ہے کہیں باہر سے لا کر خواہ مخواہ مسلط نہیں کر دیا جاتا مگر پھر بھی ان آفات کا ظہور عدم محض سے نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے ساتھ وجود نہ لگ جائے، اور وجود کا لگنا بغیر مرضی و ارادۂ حضرت واجب الوجود جل و علا نہیں ہو سکتا، اس لئے بالفاظِ دیگر دعویٰ کا خلاصہ یہ نکلا کہ ان عدمی آفات کا ظہور بغیر حق تعالیٰ کے فعل و تصرف اور ایجاد و تخلیق کے ناممکن ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عدم باوجود منشاءِ شرور و نقائص ہونے کے از خود اپنی شرور کو نمایاں کرنے کی بھی اہلیت و قوت نہیں رکھتا کیونکہ کسی خاصیت کو ابھارنا یا کسی تصور کو اچھالنا اس عدم محض کا کام نہیں جو خود لاشے محض ہے، یہ کام تو شے کا ہو سکتا ہے جو ہست ہو نیست نہ ہو، نہ کہ لاشے کا جو سرے ہی سے ہست نہ ہو محض نیست ہو، اور ظاہر ہے کہ شے یا ہستی بجز وجود کے اور کیا ہے؟ کہ خود بھی ہست ہے اور دوسرے معدومات کو اپنے اتصال سے ہست بنادیتا ہے۔

اس لئے ماننا پڑے گا کہ عدم کی عدمی خاصیتوں کا پردہ وجود ہی سے چاک ہو سکتا ہے، جب وہ عدم کو چھیڑ دے۔ پس ہماری معدوم الاصل ذات و صفات میں لا محدود عدمی نقائص و شرور سر بستہ بند پڑے ہوئے تھے جن کا چرچا تک نہ تھا، جو نہی وجود نے ہمارے عدم کو چھیڑا اور معدومات نے موجودات کی شکلیں اختیار کیں و نہی ہر معدوم کی ذاتی جبلت نمایاں ہونے لگی اور اس کے عدمی آثار کا بھانڈا پھوٹ گیا، یعنی کون کے ساتھ فساد رونما ہونے لگا اور ممکنات کی یہ کائنات عالم کون و فساد بن گئی۔ اگر وجود ہماری عدم سے نہ ٹکراتا تو نہ کون ظاہر ہوتا نہ فساد، یعنی وجودی کمالات بھی چھپے کے چھپے رہ جاتے اور عدمی نقائص بھی عدم اصلی میں بند کے بند پڑے رہتے، اور ایک دوسرے کا راز فاش نہ ہوتا۔

چنانچہ ہماری ذات کے عدم کو تو ہمارے وجود نے کھولا، اگر ہم موجود نہ ہوتے تو ہمارے عدم کا بھی کوئی چرچا نہ ہوتا، چنانچہ آج جو چیزیں ابھی تک موجود نہیں ہوئیں کیا ان کے موجود ہونے کی بھی

کوئی شہادت دے سکتا ہے؟ یا انہیں محکوم علیہ بنا کر ان پر کوئی ادنیٰ احکم لگا سکتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ بلکہ ان کے وجود کے بعد ہی ان کے عدم سابق کا علم ہوتا ہے، آج ہم موجود ہوئے، اسی سے کھلا کہ کل تک ہم معدوم تھے، ورنہ آج سے پہلے جب کہ ہم پر عدم کی کل گزر رہی تھی کسی کو ہمارے عدم کا تصور تک نہ ہو سکتا تھا۔ حضرت جد امجد قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

چوں سایہ نمود اپنی تمہیں سے ہے وگرنہ کچھ ہم میں نہیں غیر عدم اور زیادہ

یہی صورت ہماری عدمی صفات کی بھی ہے کہ انہیں بھی وجودی صفات نے کھولا ورنہ وجود کے بغیر وہ بھی پردہ عدم میں مستور رہتیں۔ چنانچہ ہمارے ہر عدمی نقص جیسے عدم حیات (موت) عدم علمی (جہل) عدم قدرت (عجز) عدم سمع و بصر (بہرا پن و اندھا پن) وغیرہ پر جن میں وجودی کمال آنے کی صلاحیت تھی جب وجود کا پر تو پڑا اور یہ عدمی سانچے وجود سے پڑھوئے تو عدم حیات میں حیات کی، عدم علم میں علم کی، عدم سمع و بصر میں سمع و بصر کی اور عدم قدرت میں قدرت کی جلوہ آرائی ہوئی۔ ان عدموں نے وجود کی چادر اوڑھی اور عدمی اضداد میں وجودی اصول کا چراغ روشن ہو گیا، گویا وجود کو اپنے جوہر دکھانے میں عدم کی ضرورت تھی، اس کا جلوہ عدم ہی کی جلوہ گاہ پر ہو سکتا تھا، عدم اس کے لئے بمنزلہ سانچے کے تھا جس میں ڈھل کر وجود نے نئی نئی شکلیں اور بقلموں صورتیں اختیار کیں، مگر جب کہ عدم منبع شرور و نقائص تھا تو وجود لگنے سے جہاں ہر شکل سے اس کے مناسب حال وجودی کمالات ظاہر ہوئے وہیں ان وجودی کمالات کی نوعیت کے مناسب حال ہی ان کی عدمی اضداد بھی کھلیں، اس لئے ہر شے کی آفت و مصیبت بھی اس کی نعمت اور خوبی کے ساتھ کھلتی چلی گئی۔

چنانچہ عالم میں جتنے کمالات ہیں اتنے ہی ان کے متضاد نقائص و شرور بھی ہیں، جتنے وجودی اصول ہیں اتنی ہی ان کی عدمی اضداد بھی ہیں۔ پس وجود کے ہر حصہ نے اپنا تعارف کرانے کے لئے اپنے اپنے مد مقابل عدم کے حصوں کو ٹکردی، جس سے اگر ایک وجودی کمال ظاہر ہوا تو وہیں اس کے بالمقابل اس کی ضد کا ایک عدمی نقصان بھی کھل گیا اور اس طرح وجود و عدم یا کمالات وجود و نقائص عدم کی آمیزش ہی اس کائنات اور اس کی اشیاء کی جوہری طبیعت بن گئی۔ اسی لئے ممکنات کی یہ مخلوط الوجود و عدم شکلیں وجود پالینے پر بھی اپنے عدمی مزاج کو زائل نہ کر سکیں، کیونکہ وجود آنے سے وہ موجود مطلق نہیں بن گئیں کہ ان کے اول و آخر ظاہر و باطن اور درمیانی حصہ میں عدمیت کی آمیزش

یا عدم کا نشان نہ رہا ہو، کم سے کم عدمیت کا امکان تو کسی آن بھی زائل نہیں ہو سکتا۔ اور جب وہ موجودِ مطلق نہ بنیں موجودِ مقید رہیں جن کے وجود کے اول و آخر، ظاہر و باطن، حدود و قیود عائد ہیں جن میں ان کا وجود مقید اور محدود ہے اور ان حدود سے باہر عدم ہی عدم ہے تو قدرتی طور پر ان کے ہر ہر وجودی کمال کے دوش بدوش اس کی عدمی ضد یعنی نقائص و عیوب بھی قائم رہے اور کوئی بھی ان میں سے موجود ہو کر موجودِ مطلق اور موجودِ اصلی نہ بنا کہ کمال محض ہو جاتا۔

مثلاً ایک انسان علم پا کر علیم الکل یا سمع و بصر لے کر سمیع و بصیر مطلق یا قدرت پا کر قادرِ مطلق نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے علم و قدرت اور سمع و بصر وغیرہ تمام وجودی کمالات عدمی حدود و قیود سے محدود اور مقید ہو کر ہی رونما ہوتے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہوا کہ وہ ان حدود میں تو عالم ہے اور ان سے باہر جاہل، ان قیود میں سمیع و بصیر ہے اور ان سے خارج از حدود بے کمال یا عدیم الکمال ہے۔

پس جیسے اس کے وجود اور حیات کو ہر طرف سے عدم اور عدم الحیات نے گھیر رکھا ہے جس سے اس کا وجود محدود و مقید ہو کر رہ گیا ہے، ایسے ہی اس کی ان صفات پر بھی ہر چہار طرف سے عدم کا سایہ پڑا ہوا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں ہمارے علم و قدرت اور کلمۃ و ایجاد کا کوئی کمال ظاہر ہوتا ہے وہیں ہماری ان عدمی حد بندیوں سے باہر ہمارے عدمِ علم و قدرت یعنی جہالت و عجز اور ہمارے عدمِ کلمۃ و ایجاد یعنی حماقت و تعطل کا عیب بھی نمایاں ہوتا ہے۔

مگر ہمارے ان جبلی عیوب اور عدمی آثار کو اس طبیعت میں سے نکال کر کھولنے والا ہمارا عدم نہیں بلکہ وجود ہے۔ اگر وجود اور وجودی کمالات کی روشنی ان عدموں پر نہ پڑتی تو یہ عدمی نقائص بھی واشگاف نہ ہوتے۔ اگر حیات نہ آتی تو ہمیں اپنی عدمِ حیات کا تصور نہ ہوتا۔ اگر علم و قدرت نہ آتے تو عدمِ علم و قدرت کو بھی کوئی نہ پہچان سکتا۔

پس ہمارے عدم اور عدمی آثار یعنی نقائص و شرور اور آفات و مصیبات میں از خود اپنے کو عدم سمجھوانے کی بھی صلاحیت نہیں ہے، جب تک وجود انکی مدد نہ کرے۔

پس وجود کا عارض ہونا یا زندگی کا حادث ہونا ہی ہمارے اصلی عدم اور عدمی نقائص و آفات کے تصور و تصدیق کی راہیں کھولتا اور مصائب کو نمایاں کرتا ہے، اور وجود جبکہ اللہ کی طرف سے آتا ہے تو یہ عدمی آفات بھی منجانب اللہ کھل سکتی ہیں۔

عدمی آثار کی دونوعیں

یہاں سے آفات کی دونوعیں ثابت ہوئیں ایک عدمی آفات اور ایک سلبی آفات، جن کی تفصیل یہ ہے کہ اس عالم کون و فساد میں ہمارا عدمِ اصلی سے نکل کر اس نیم وجود اور نیم عدم کے ساتھ موجود ہو جانا ہی ظاہر ہے کہ شرور و نقائص کا سرمنشاء ہے، کیونکہ ہمارا عدمی مزاج بوجہ عدمِ اصلی کے اول تو پوری طرح وجود کو قبول نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ واجب الوجود بن جائے اور ظاہر ہے کہ نقصان وجود سے عیوب و نقائص ہی ظاہر ہو سکتے ہیں نہ کہ کمالات، جن کی تفصیل گذر چکی کہ ہماری ہر صفت کمال ایک حد کے اندر محدود ہے اس سے باہر ہم مجموعہ عیب ہیں، علم تھوڑا اور جہل زیادہ، قدرت کم اور عجز زیادہ، بینائی محدود اور نابینائی غیر محدود، سمع تھوڑی اور عدمِ سمع بہت، مگر یہ سب عیوب کہلائیں گے مصائب نہیں کہے جائیں گے۔ پس عیوب کا سرچشمہ عدمِ اصلی ہے جو باوجود ہمارے موجود ہو جانے کے ہم میں قائم رہتا ہے۔

پھر یہ ہمارا عدمی مزاج جس حد تک بھی وجود کو قبول کرتا ہے تو بوجہ اس تضادِ جبلی کے جو عدم کو وجود کے ساتھ ہے، اس وجود کو استقامت کے ساتھ تھام نہیں سکتا بلکہ دھکے دیتا رہتا ہے، جس سے آیا ہوا وجود آ کر جاتا رہتا اور سلب ہوتا رہتا ہے، اور جس صفت کمال کا وجود سلب ہوگا وہیں اس کا عدم اصلی ابھر جائے گا۔ صحت موجود نہ رہے گی تو بیماری ابھرے گی، علم قائم نہ رہے گا تو جہل ابھر آئے گا، قوت باقی نہ رہے گی تو ضعف ابھر جائے گا۔ سکون تھما نہ رہے گا تو تشویش ابھر آئے گی۔

سوان امور کا نام آفات و مصائب ہے جن کا سرچشمہ سلب وجود ثابت ہوا، جسے تغیر کہتے ہیں۔ پس عیوب و نقائص تو عدمِ اصلی سے ابھرتے ہیں جنہوں نے وجود قبول ہی نہ کیا ہو اور مصائب و آفات سلب وجود سے ابھرتے ہیں جنہوں نے وجود لے کر اسے سنبھالا نہ ہو اور ہاتھ سے دیدیا ہو، مگر بہر حال عدمی آفات ہوں یا سلبی آفات دونوں کا ظہور وجود ہی سے ہے۔ اگر وجود سرے سے نہ آئے تو نہ عدمی آفات کی ستائش ہو سکتی ہے نہ سلبی آفات کی، بلکہ ان کا نام تک بھی نہیں جانا جاسکتا اور یہ ظاہر ہے کہ وجود کی آمد مخزن وجود ہی سے ممکن ہے اور وہ ذاتِ بابرکات حق ہے، اس لئے جب وہ

وجود عطاء فرمائے گا جب ہی اس عدم اور سلب کا پردہ فاش ہوگا اور عیوب و مصائب ظاہر ہوں گے، تو یہ نتیجہ صاف ہو گیا کہ عیوب و مصائب دونوں کا ظہور منجانب اللہ ہوتا ہے اور از خود مخلوق سے ممکن نہیں کہ یہ ظہور وجود کے بغیر ممکن نہیں اور وجود کی باگ ڈور مخلوق کے ہاتھ میں نہیں۔

خلاصہ یہ کہ نعمت نام ہے وجود آنے کا اور مصیبت نام ہے وجود چھین جانے کا، اور وجود وہی چھین سکتا ہے جو عطاء فرماتا ہے۔ ورنہ یہ ممکن ہی نہیں کہ وجود بخشے کوئی اور چھین لے کوئی اور، دھوپ پھینکے تو آفتاب اور اسے زائل کر دے کوئی غیر آفتاب، جب کہ دھوپ اس کی روشنی کا اثر اور اسی کی روشنی کے ساتھ وابستہ اور قائم ہے۔

پس وجود جب کہ ذاتِ بابرکات کے ساتھ قائم ہے اور اسی کی چمک مخلوق پر پڑی ہے جس سے وہ موجود کہلائی تو یہ وجود کی چمک سمٹ کر اسی وجودی روشنی کی طرف لوٹے گی جو ذاتِ بابرکات سے وابستہ اور اس کے ساتھ قائم ہے، نہ کہ غیر کی طرف، اور جب کہ اس وجودی اثر کے خزانہ وجود میں لوٹ جانے اور اس ہی مخلوق سے زائل ہو جانے کا نام سلبی آفت و مصیبت ہے اور اس کا زائل کنندہ یعنی اس سے چھین لینے والا حق تعالیٰ ہے، تو تمام سلبی آفات و مصائب اسی کے فعل سے نمایاں ہوں گی گو خاصیتیں ہماری ماہیت کی ہوں گی۔

پس دہریوں کا یہ کہنا کہ نعمت و مصیبت دونوں مادہ کے ذاتی احوال و تصرفات کا نام ہے جن کی بود و نمود میں معاذ اللہ خدا کا کوئی دخل نہیں، بے بنیاد اور بدیہی البطلان ثابت ہوا۔ کیونکہ جب نعمت و مصیبت وجود کے آنے اور جانے کا نام ہے تو وہ وجود کی آمد و شد وہیں سے ہو سکتی ہے جہاں وجود کی باگ ڈور قبضہ میں ہے، مادہ جو رات دن متغیر ہے اور وجود کی آمد و شد کا راستہ بنا ہوا ہے، معطیٰ وجود یا سالب وجود کیسے ہو سکتا ہے؟ اور نہ وہ الان کما کان رہتا اور اس میں کبھی تغیر نہ ہو سکتا، لیکن جب مادہ کا وجود خود اپنا نہیں اور اسی لئے اس سے وجود چھنتا رہتا ہے تو وہ از خود متغیر اور مسلوب الوجود بھی نہیں بن سکتا جب تک کہ اسے وجود دینے والا خود ہی اپنا وجود اس سے واپس نہ لے لے۔

بہر حال وجود دینا اور لینا واجب الوجود کا کام ہو سکتا ہے نہ کہ ممکن الوجود کا، اور وجود آنا نعمت اور سلب ہو جانا مصیبت ہے تو نعمت و مصیبت دونوں اللہ ہی کے فعل سے آسکتی ہیں نہ کہ از خود، یعنی

مصیبت زدہ یا نعمت رسیدہ کے کسی ذاتی تصرف سے۔ پس اس عطاء و وجود اور سلب و وجود کو خدائے برتر کا تصرف اور فعل کہا جائے گا نہ کہ مادہ کا۔ فرق اتنا ہے کہ وجود چونکہ اللہ سے صادر ہو کر مخلوق کے عدم پر پڑتا ہے جس سے وہ موجود ہو جاتی ہے تو وجودی نعمت کو بلا واسطہ اللہ کی طرف منسوب کیا جائے گا اور مصیبت چونکہ وجود چھن جانے کا نام ہے جو مادہ کی استعداد فنا ہو جانے اور وجود کو تھام نہ سکنے کی وجہ سے چھٹتا ہے، جس کی ظاہری شکل مخلوق کی بدعنوانی اور بد عملی ہوتی ہے تو اسے مخلوق کی طرف منسوب کیا جائے گا، مگر تصرف و ایجاد دونوں صورتوں میں حضرت واجب الوجود کی ہی طرف سے ہوگا۔ اسی لئے نعمت کے بارے میں فَمِنْ اللّٰهِ اور مصیبت کے بارے میں فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيكُمْ فرما کر اس فرق کو کھول دیا گیا ہے۔ بہر حال مصیبت گو مادہ کے تغیر کا نام ہے مگر وہ رونما اللہ ہی کے فعل سے ہوتا ہے نہ کہ از خود بالاستقلال۔

مصائب و شرور کا ظہور

خدا کی نسبت سے عین عدل و کرم ہے

اب ظاہر ہے کہ جب آفات و مصائب ہمارے ہی عدمی ظرف کی خاصیتیں ہیں مگر وہ کھلتی ہیں ایجاد الہی اور وجود کے آنے سے، تو ان کے بارے میں اگر خداوند کریم کی طرف نسبت ہو سکتی ہے تو یا تو ایجاد و تخلیق کی جیسا کہ ابھی فرض کیا گیا، اور یا ابرازِ خاصیات اور مخلوق کے اندرونی جوہر نمایاں کر دینے کی، مگر ظاہر ہے کہ ان میں سے کسی ایک چیز کو بھی کوئی دانشمند ظلم یا ستم یا بے رحمی کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا، کیونکہ ایجاد کے معنی تو عطاء و وجود کے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایجاد و تخلیق سے کسی معدوم کو موجود کر دینا نہ صرف انتہائی کمال بلکہ انتہائی احسان اور جود و کرم بھی ہے، اب اگر جود پالینے کے بعد اس مخلوق کے عدمِ اصلی کے نقائص و عیوب ظاہر ہونے لگیں جس سے نہ اس کی ذات مبرا تھی نہ صفات و احوال اور ناگزیر طریق پر یہ نقائصِ مخلوقیت کھل جائیں تو اس میں خالق کا کیا قصور ہے؟ کہ ان عیوبِ مخلوق کو اس کی طرف نسبت کر کے ان کے اظہار کو معاذ اللہ اس کا ظلم اور بے رحمی ظاہر کیا

جائے؟ مصیبت زدہ تو اپنی جبلت سے خودیہ مخلوق ہے، اور اسی حد تک ہے جس حد تک اس نے اپنے قصور استعداد سے کمالات وجود جذب کرنے میں قصور دکھلایا، خالق نے تو وجود دے کر جہاں اس کی اچھی خاصیتیں کھولیں وہیں اس کی مصیبت زدگی کو نمایاں کیا ہے۔ اگر خالق کی طرف سے وجود نہ ملتا تو اس مخلوق کے وجودی یا عدمی آثار کا پردہ بھی فاش نہ ہوتا۔

پس اس نے تو کائنات کو وجود دیا ہے، اب اگر کائنات ہی اپنی جبلت سے سرتاپا مصیبت ہو تو اس میں وجود یا ایجاد یا موجد کا کیا قصور ہے؟ وجود دیا جانا تو کسی حالت میں آفت یا مصیبت نہیں کہلایا جاسکتا کہ عطاء وجود ہر صورت میں احسان ہی احسان ہے اور عظیم ترین احسان۔

پھر جب کہ وجود کے حق میں وہ ذاتِ بابرکات مصدر ہے کہ پہلے وجود سے خود متصف ہے، پھر اس کے پر تووں سے دوسرے کو وجود کی دولت ملتی ہے، تو وجودِ خالص صرف اس کی چیز ہوئی اور سب جانتے ہیں کہ کسی کو اپنی ذاتی چیز میں سے حصہ دینا اور بلا استحقاق دینا اور ایسی چیز دینا جو اس کے سوا کہیں سے نہیں مل سکتی، کیا احسان و فضل کا بھی انتہائی درجہ نہیں؟

ما بتویم و تقاضا ما نبود لطف تو ناگفتہ ما می شنود

بہر حال اس ظہورِ آفات و شرور کے سلسلہ میں خدائے حکیم کی طرف پہلی نسبت تو ایجاد و تخلیق اور عطاء وجود کی ہے جو سرتاپا کمال ہی کمال ہے نہ کہ ظلم و ستم (معاذ اللہ)، اور دوسری نسبت ابرازِ خاصیت اور اظہارِ مخفیات کی ہے، کیونکہ ایجادِ الہی کے بعد جب کہ موجوداتِ عالم میں بقدر قبول وجود تو کمال ظاہر ہوتا ہے جو حقیقتاً وجود اور صاحبِ وجود کا کمال ہوتا ہے، اور بقدر عدم قبول وجود اس مخلوق کا عیب و نقصان واضح ہوتا ہے جو خود اس کا اپنا اور اپنے حامل ظرف کی خاصیت ہوتا ہے، اور پھر بعد قبول وجود اس وجودِ عام کی تضاد سامانی کے سبب اس مخلوق کی ذات و صفات اور احوال و افعال سے جب وجود آ کر جاتا اور چھنتا رہتا ہے تو بقدر سلب وجود آفات و مصائب کا ظہور ہوتا ہے کہ یہ بھی اسی مخلوق کے قصور استعداد اور قصورِ فعلیت کا ثمرہ ہوتا ہے، تو قدرتی طور پر اللہ جل ذکرہ کی طرف اگر نسبت ہوتی ہے تو وہ ابرازِ خاصیات کی ہے کہ وہ اس مخلوق کے اصلی جبلت کے جوہر کھول دے، اور ظاہر ہے کہ جیسے کسی کو وجود دینا انتہائی کمال اور کرم ہے ایسے ہی کسی کے ذاتی جوہر کھول دینا اور اس

کے جوہری آثار کو کھل کر سامنے آنے کا موقعہ دیدینا بھی کمالِ عدل اور سراپا لطف و کرم ہی ہو سکتا ہے نہ کہ معاذ اللہ ظلم و ستم۔ بلکہ ایسا اعلیٰ ترین عدل و انصاف جو صرف ذاتِ خداوندی ہی کی شایانِ شان ہو سکتا ہے۔

مثلاً آگ کو وجود دے کر اس کی سوزش و حرارت کو نمایاں کر دینا، پانی کو وجود دے کر اس کی برودت اور تبرید کھول دینا، زہر کو وجود دے کر اس کی مہلک سیوست کھول دینا، تریاق کو وجود دے کر اس کی حیات بخشی کھول دینا، غذا کو وجود دے کر اس کی بقاء آفرینی کھول دینا، دوا کو وجود دے کر اس کی صحت آوری کھول دینا، اور پھر ان خاصیتوں کے درجات و مراتب اور قوت و ضعف کو نمایاں کر دینا، اور اس کے ساتھ پھر انہیں اپنے آثار و خواص متاثر اشیاء کو دکھانے اور آزمانے کا موقعہ دینا کیا معاذ اللہ ظلم و ستم کہلائے گا یا عدل و کرم؟ اگر کسی چیز کو اس کی نوعیت کے مطابق وجود دینا بھی ظلم ہے تو پھر رحم و کرم اور عدل کے کیا معنی ہوں گے؟

ظلم کا تخیل تو اس وقت ممکن تھا کہ کسی چیز کو وجود دیا جاتا اور اس کی ذاتی خاصیتوں اور جبلی جوہروں کو کھلنے کا موقعہ کسی طرح بھی نہ دیا جاتا، لیکن موجود کر دینا اور بالکل اسی کے مناسب حال اس کی واقعی خصوصیات اور طبعی خاصیات کو کھول دینا اور انہیں تاثیر و تصرف کی آزادی دے کر مواقعِ تاثیر بہم پہنچا دینا تو ظالم ہی کے نزدیک ظلم کہلایا جاسکتا ہے عدل والے تو ایسے بدترین ظلم کا ارتکاب نہیں کر سکتے۔

خلاصہ یہ ہے کہ خداوندِ حکیم کی فیاض حکمت و تدبیر نے کائنات کی ہر چیز کو وجود دے کر اسے اپنی طبعی اور نوعی خاصیتیں اور عجائبات دکھلانے کی آزادی بخشی ہے، جن سے دنیا میں رنگ برنگے اور بو قلموں خواص و آثار اور اس کی کائنات کے چھپے ہوئے عجائبات کھل رہے ہیں۔ اگر ادھر سے عطاء وجود ہی نہ ہوتا یا ذات کو وجود دے کر اس کی ذاتیات اور صفات و خواص کو وجود نہ دیا جاتا بلکہ بدستور معدوم اور محروم ظہور رکھا جاتا جس سے وہ اپنے کو اپنے آثار سے روشناس نہ کر سکتی تو اس کا وجود و عدم برابر ہوتا اور اس کے پیدا کئے جانے کے کوئی معنی ہی نہ ہوتے۔

آگ ہوتی اور جلنا جلانا نہ ہوتا، پانی ہوتا اور بجھنا بجھانا یا ٹھنڈا اور ٹھنڈا پانا نہ ہوتا، ہوا ہوتی اور اڑنا اڑنا یا تازگی اور تازگی پہنچانا نہ ہوتا، حیوانات ہوتے اور ان میں افعال و آثار کا نشان نہ ہوتا، وہ

اپنے بھٹوں اور بلوں میں پڑ کر اور سڑ کر ختم ہو جایا کرتے، نباتات ہوتے اور شیریں و ترش پھل اور ان کے برگ و بار کے خواص ان میں نہ ہوتے، انسان ہوتے اور ان کے حرکت و سکون اور ایجاد و اختراع کے کارنامے نہ ہوتے، جنگلوں میں پیدا ہو کر وہیں دفن ہو جایا کرتے تو بتلائیے کہ اس بے مصرف اور بے معنی کائنات کے پیدا کرنے کے کیا معنی ہوتے؟

پس اس عالم کے کمال کا دار و مدار ہی اس پر ہے کہ یہاں کی ہر چیز اپنے وجودی اور سلبی آثار دکھلا کر اپنی زندگی کا ثبوت دے اور اپنے کو روشناس کراتی رہے۔ اگر کسی شے کا وجود ہو اور آثار وجود نہ ہوں یا اس میں عدم کا حصہ ہو اور آثار عدم نہ ہوں، تو یہ اس شے کے حق میں عقم، بانجھ پن اور حرمان و خسران ہے، اور اس کے موجد کے حق میں خلافِ عدل و حکمت ہے۔ جس سے خالق جل مجدہ کی شان بری و بالا ہے۔

اس لئے نہ صرف یہی ثابت ہوا کہ اشیاء کائنات کی مختلف الانواع عدمی اور سلبی آفات خود ان کے عدمی مزاج کا ثمرہ ہیں، خدا کی طرف سے کوئی ادنیٰ ظلم نہیں، بلکہ یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ اس سلسلہ میں خدائے برتر کی طرف سے اگر ہے تو انعام و احسان کی بارش ہے، عطاء و وجود ہے اور اظہارِ خاصیات ہے جو اعلیٰ ترین کرم اور افضل ترین عدل و انصاف ہے۔

کائنات کے متعدی مصائب

اشیاء کائنات کی ان طبعی خاصیتوں کے ظہور کو سامنے رکھ کر جہاں یہ واضح ہوا کہ قدرتی طور پر ہر چیز سے اس کی سلبی اور عدمی خاصیات اسی کی بنیادوں سے چلتی اور ابھرتی ہیں اور وہ خدا کی طرف سے عین انصاف و عدل ہے، وہیں یہ بھی واضح ہوا کہ قدرتی طور پر یہ آفات و مصائب ایک سے چل کر دوسری تک بھی پہنچتی ہیں اور ہر ایک چیز کا اچھا برا اثر دوسری چیز تک پہنچنا بھی قدرتی اور اظہارِ خاصیات ہی کا ایک اہم ترین شعبہ ہے۔ کیونکہ ایک طرف تو دنیا کی ہر چیز اشتراکِ وجود کے سبب ایک دوسری سے مربوط اور وابستہ ہے اور ایک کا اثر دوسری تک پہنچنا ناگزیر ہے اور دوسری طرف ہر ایک کے نوعی آثار ایک دوسرے کے منافی اور مخالف بھی ہیں، کیونکہ باوجود اشتراکِ وجود کے

طبیعت ہر شے کی جدا جدا ہے، اس لئے اگر اشتراک وجود کے سبب ایک کا اثر دوسری تک پہنچے گا تو طبائع مخالف کے سبب متخالف انداز میں پہنچے گا جو اس کے حق میں خلاف طبیعت ہوگا اور خلاف طبیعت کسی چیز کا کسی اثر سے متاثر ہونا ہی اس کے حق میں آفت و مصیبت کہلاتا ہے۔ ورنہ اگر پیش آمدہ احوال طبیعت کے موافق اور خوش گوار خاطر ہوں تو وہ نعمت اور راحت ہوں گے نہ کہ آفت و مصیبت، اس لئے اس عالم میں ذاتی اور لازمی مصائب کے ساتھ جو اپنے ہی نفوس سے قائم ہوتے تھے، اضافی اور متعدی مصائب کا سلسلہ ہی ناگزیر ہے جو لازمی سے بھی زیادہ طویل الذیل ہے، کیونکہ اس عالم کی تخلیق کا مادہ عناصر رباعہ آگ، پانی، ہوا، مٹی ہیں، اور یہ چاروں ہی اپنے اپنے نوعی تقاضوں سے ایک دوسرے کے مخالف اور ضد واقع ہوئے ہیں۔

پانی سبب تبرید ہے تو آگ سبب احراق، ہوا اگر سبب تلطیف ہے تو مٹی سبب تکثیف، آگ اپنے وجود کے دائرہ میں پانی سے صلح نہیں کر سکتی اور پانی آگ سے۔ مٹی پانی کی رقت سیلان کی دشمن ہے اور پانی اس کے بے بس اور ذاتی استقلال کا مخالف ہے، ہوا تو پانی اور مٹی کو اپنے مرکز ثقل پر برقرار رہنے دینا نہیں چاہتی اور مٹی اور پانی اس ہوا میں رل مل کر اس کی لطیف کیفیات کو خالص نہیں چھوڑ سکتی۔ غرض یہ عناصر نہ صرف اپنی ذاتی خاصیات ہی کی حد تک ایک دوسرے کے مخالف ہیں بلکہ ایک دوسرے کے دشمن ہیں، ایسے ہی ان کے افعال و خاصیات میں باہمی دشمنی اور تزامم ہے۔

ظاہر ہے کہ یہی کیفیت ان سے مرکب شدہ موالید (جمادات، نباتات، حیوانات) کی بھی ہونی چاہئے۔ ان میں سے ہر ایک نوع کے اندر بھی بوجہ تضاد اجزاء مزاجی کشمکش اور پھر ہر نوع کے دوسری نوع کے ساتھ بھی اسی تضاد کی نسبت ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ ہر ایک نوع اپنے جبلی تقاضوں کے دائرہ میں دوسری نوع کے خلاف پر کمر بستہ ہے بلکہ ہر ایک اپنی بقاء دوسرے کی فناء میں دیکھتا ہے۔

اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ یہاں کی ہر شے کا وجود دوسری شے کے عدم کا تقاضا کرتا ہے اور ہر ایک نوع اپنی بقاء کی خاطر دوسری نوع کی فنا چاہتی ہے، جس سے تنازع لبقاء کا نظریہ قائم ہوا، جس کے ماتحت تمام مخلوقات باہم دست و گریباں ہیں۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ یہاں کی یہ دورنگی کائنات یعنی یہ وجود و عدم کا مخلوط مرقع اس وجود و عدم کے تزامم سے خود بذاتہ تو تغیر یا فناء آوری اور

سلب وجود کا متقاضی ہے، گویا ہر شے خود بھی آفت زدہ ہے اور دوسری اشیاء کو آفت زدہ بنانے میں لگی ہوئی بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب یہ عنصری عالم ان عدم دوست اور فناء آور اور اوپر سے متضاد بلکہ متضاد اشیاء اور ان کی ایسی ہی متضاد خاصیات سے مرکب ہوا اور اوپر سے کائنات کے یہ سارے ہی جمادات، نباتات اور حیوانات کے اجزاء باہم مخلوط بھی ہوں، بلکہ ایک کا نفس دوسرے کے نفس میں داخل ہو کر اس کی بقاء کا مدار بھی بنا ہوا ہو، جس سے ان اشیاء کے نفوس کی یہ متضاد سلبی خاصیات دوسرے نفوس میں پہنچ رہی ہوں، تو کیسے ممکن ہے کہ ایک کی سلبی آفت دوسرے پر نہ پڑے۔

مثلاً جب یہ نباتات و حیوانات آب و ہوا سے پل رہے ہیں، تو کیسے ممکن ہے کہ آب و ہوا کی سمیت جو ان کی ایک سلبی آفت ہے ان میں اثر انداز نہ ہو، اور ان موالید کی سلامتی و اعتدال اور صحت قوت کو سلب نہ کر لے؟ پھر حیوان و نبات کی یہ ذاتی آفتیں ان کے گوشت پوست کے ذریعہ باہمی تاثیر و تاثر سے انسانوں میں نہ آئیں؟ یا انسانوں کی بے اعتدالیاں ان میں اثر نہ کریں؟

غرض اس عالم کی ترکیب کے بعد اس کے ہر عنصر پھر اس عنصر کے پیدا شدہ انواع پھر ان انواع کے افراد اور پھر افراد کی شخصی خاصیتوں کا یہ تزام جب تک بھی باقی ہے جب ہی تک ایک کے ذریعہ دوسرے کی فناء اور ایک کے سبب دوسرے سے سلب وجود کی آفتوں کا سلسلہ قائم رہنا اور بالفاظ دیگر ایک سے دوسرے پر مصیبت و آفت ٹوٹتے رہنا بھی اس عالم کی جوہری خاصیت رہے گا۔

اب اگر غور کرو تو ساری آفات انفسی ہی ثابت ہوتی ہیں کوئی بھی آفت آفاقی اور خارجی نہیں رہتی، کہ ہر آفت کسی نہ کسی شے کے نفس ہی سے نمودار ہوتی ہے، لیکن چونکہ ہر ایک کی انفسی آفت بوجہ اشتراک وجود اور استکمال باہمی دوسرے تک اس کے حق میں مصیبت بن جاتی ہے اس لئے اسے اضافی یا آفاقی مصیبت کہہ دیا جاتا ہے گواصل شے کے حق میں وہ آفت نہ ہو نعمت ہو، ورنہ سب جانتے ہیں کہ مثلاً زمین پر زلزلہ سے آئی ہوئی مصیبت انسانوں کے حق میں گوا آفاقی ہے مگر زمین کے حق میں انفسی ہے، مسموم آب و ہوا سے انسانوں میں وباؤں کا پھیلنا انسان کے لئے اگرچہ آفاقی مصیبت ہے خود اس کی اندرونی نہیں مگر خود ہوا کے مزاج کے لئے انفسی آفت ہے۔

بہر حال ہر متضاد یہاں اپنی طبعی خاصیت ظاہر کرے گی جس کے لئے وہ مخلوق ہوئی ہے۔ یہ جدا

بات ہے کہ وہ تضادِ باہمی اور استمدادِ باطنی کے سبب دوسری شے کیلئے مضرت کا سامان ہو جائے۔ سمیت کا طبعی تقاضا ہے کہ وہ ہوا میں اثر انداز ہو۔ پس ہوا کا مسموم ہو جانا سمیت کی فتح ہے جس سے اس کا مقصد تخلیق پورا ہو جاتا ہے، یہ جدا بات ہے کہ اس کی فتح ہوا کی شکست پر منبج ہو جائے، پھر مسموم ہوا اپنی فطری انتشار پسندی کے تحت چاہتی ہے کہ اس سمیت کو منتشر کر دے جو اس کا طبعی تقاضہ ہے۔ سو وہ جگہ جگہ زہر پھیلاتی پھرتی ہے، جو نباتات اور حیوانات کے مزاجوں میں اثر انداز ہو کر انہیں وبا زدہ بنا دیتی ہے۔

بلاشبہ یہ ہوا کی طبعی خاصیت کا ظہور ہے جو اس کے حق میں کمالِ نعمت ہے، یہ جدا بات ہے کہ حیوان و نبات کے حق میں یہ بوجہ تغیر و فسادِ مزاج آفت و مصیبت ثابت ہو۔ اسی طرح اگر ایک چھری کی دھار کسی لکڑی یا پھل کو کاٹ ڈالے تو چھری اور دھار کے حق میں یہ کمال ہے کہ دھار نے اپنی طبعی کاٹ دکھائی، یہ جدا بات ہے کہ وہ کٹنے والی شے کے حق میں آفت ثابت ہو جائے، لیکن اگر گہری نظر سے کام لیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ مصائب کا یہ سلسلہ کسی کے حق میں عیب یا برائی ثابت نہیں ہوتا کہ بہ نگاہِ کراہت دیکھا جائے۔ کیونکہ خالق کی نسبت سے تو یہ مصیبت اس لئے عین کمال و عدل ہے کہ اس نے شے کو وجود دے کر اسے اپنے طبعی خواص و آثار دکھلانے کا یہ موقعہ دیا جو بلاشبہ شانِ رحمت و احسان ہے۔ پھر اس مصیبت کا اثر دکھلانے والی شے کے حق میں اس لئے خیر اور عین کمال و عدل ہے کہ اس نے اپنی جوہری خاصیت دکھلا کر منشاءِ تخلیق کو پورا کر دکھایا، اور پھر اس مصیبت سے متاثر ہونے والی شے کے حق میں یہ مصیبت زدگی اس لئے عین کمال و خیر ہے کہ اس میں اس آفت سے تاثر کا مادہ رکھا گیا تھا تو اس نے ان آثار کو قبول کر کے اپنے خاصۂ انفعال کا کمال دکھلایا جو اس کا طبعی جوہر تھا۔

دل ہی تو ہے نہ سنگ و خشت، درد سے بھر نہ آئے کیوں
روئیں گے ہم ہزار بار، کوئی ہمیں ستائے کیوں

غم و الم دل ہی قبول کر سکتا ہے نہ کہ اینٹ پتھر، رنگ و روغن صورت ہی قبول کر سکتی ہے نہ کہ ماہیات، تو اپنے اپنے مناسب حال عوارض کو قبول کرنا بھی اپنی صحتِ مزاج کا ثبوت دینا ہے جو عین

کمال ہے، ورنہ در صورتِ عدم قبول یہ شے بے حس اور جامد کہلائے گی جو اس کے حق میں عیب اور نقص اور اس کی کوتاہی خلقت کی دلیل ہوگا، بالخصوص جب کہ پھر بعد از وجود اسی شانِ انفعال سے اس نے قبولِ خواص و آثار کا مقام قبول کر لیا کہ یہ بھی منشاءِ حق کی تکمیل اور مقصدِ خلقت کی تعمیل ہے۔

پس مصیبت سازی یعنی عدم سے وجود دے کر اسے نمایاں کر دینا، بتخلیق اللہ ہے، پھر مصیبت اندازی جو اس شے کے عدمی طرف سے ابھاری جاتی ہے بفعل اللہ ہے، اور پھر مصیبت زدگی جو متاثر شے کے انفعال سے ہوتی ہے باذن اللہ ہے، اور یہ تینوں نسبتیں اپنے منسوب الیہ کے لحاظ سے عین عدل و کمال ثابت ہوتی ہیں، اور واضح ہو جاتا ہے کہ منجانب اللہ ابرازِ خاصیات خواہ اشیاء میں تاثیر کو وجود دے کر نمایاں کیا جائے، یا اشیاء میں مادہٗ تأثر و انفعال پیدا کر کے اسے نمایاں ہونے کا موقعہ دیا جائے، کسی حالت میں بھی خلافِ عدل و حکمت اور موجبِ طعنہ و ملامت نہیں ہو سکتا، بلکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو عدل کے خلاف ہوتا، کیونکہ ایک شے سے دوسری کے مصیبت زدہ بن جانے کے خوف سے اگر دو متضاد اشیاء کو وجود نہ دیا جاتا کہ کہیں ایک کی طبعی حرکت سے دوسری فناء یا متغیر نہ ہو جائے اور بقول دہریوں کے اسی کا نام عدل ہے، تو اس عدل کا مقتضایہ تھا کہ اس کائنات کو وجود ہی میں نہ آنا چاہئے تھا کہ وہ تو اول سے لے کر آخر تک متضاد اور متضادم اجزاء، بالفاظِ دیگر مصیبت آور اور تغیر خیز عناصر ہی سے مرکب ہے جن میں سے ہر ایک دوسرے کی فناء چاہتا ہے اور اپنے سلبی اثرات دکھلائے بغیر نہیں رہ سکتا، اور یا پھر عالم کی تشکیل ہی متضاد عناصر کی ترکیب سے نہ ہونی چاہئے تھی، یعنی عالم مرکب ہی نہ ہوتا کہ ترکیب ہی ان ساری متضاد خاصیات کی جڑ اور بنیاد ہے، بلکہ کائنات کے معنی صرف مفردات اور کبائٹ کے ہوتے جو الگ الگ اپنی جگہوں میں پڑے رہتے۔

پانی الگ رہتا آگ الگ ہوتی مٹی الگ ہوتی ہوا الگ، یعنی صرف عناصر رابعہ ہوتے اور وہ بھی الگ الگ، ورنہ اگر ہوا پانی کو لگتی تو پھر وہی پانی میں تلاطم و تصادم شروع ہو جاتا جو جو اس کے حق میں مصیبت بن جاتا۔ پانی مٹی کو لگتا تو اس کی بیوست چھن جاتی اور وہ گارا بن جاتی، جو اس کی طبیعت کے خلاف ہوتا۔ آگ ہوا کو چھو دیتی تو وہ گرما جاتی اور اس کی طبعی رطوبت کو دھکا لگتا، جو اس کے حق میں آفت و مصیبت بن جاتا۔

پس باصولِ دہریت تو یہ کائنات ان متضاد عناصر سے مرکب نہ ہونی چاہئے تھی اور نہ یہ عناصر قریب قریب ہی رکھے جاتے کہ ایک کا اثر دوسرا لیتا، اور خلافِ طبع مصائب کا دروازہ کھلتا، اور اس طرح عناصر اربعہ تو ہوتے مگر مولیدِ ثلاثہ (جمادات و نباتات اور حیوانات) کو پیدا نہ ہونا چاہئے تھا، کہ ان کے اندرونی تضاد اور پھر باہمی ترکیب و اختلاط سے ان انفسی اور آفاقی مصائب کا ظہور ہوتا، جو دہریوں کے نزدیک معاذ اللہ خلافِ عدل تھا۔

لیکن اس صورت میں کیا قدرت کی فیاضی پر یہ حرف نہ آتا کہ اس نے عناصر کو تو محض اس لئے وجود دے دیا کہ ان میں قبولِ وجود کی صلاحیت تھی اور مولیدِ ثلاثہ اور ان کے متضاد خواص و افعال کو وجود نہ دیا درناحلیکہ ان میں بھی تو یہ صلاحیت و استعداد موجود تھی، یہ بھی تو اپنی ذات سے ممتنع بالذات نہ تھے، جو وجود کو قبول ہی نہ کر سکتے؟ اور کیا اس سے اس کی بے پایاں حکمت پر یہ حرف نہ آتا کہ عناصر کے اختلاط سے جو عجائبات اور نئی نئی تشکیلات نظامِ عالم کا جزو بن کر مصروفِ کار ہیں، جن سے اس کی بے مثال صنایع کا ظہور ہو رہا ہے، انہیں باوجود استعداد کے وجود کیوں نہ دیا؟ نیز کیا اس کے عدلِ لاحدود پر یہ حرف نہ آتا کہ انہی متزاحم خاصیات سے اگر بعض اشیاء کے حق میں مصائب کا ظہور ہوتا ہے تو دوسری بعض کے حق میں منافع اور برکات کا دروازہ کھلتا ہے، تو ان منافع سے آخر مستحق منافع اشیاء کو کیوں محروم رکھا گیا؟ اور ان ممکنہ منافع کو جنم لینے کی اجازت کیوں نہ دی گئی؟

اگر باد و باران اور آگ کے طوفانوں کے وجود سے بہت سے جمادات، نباتات اور حیوانات کا یہ کہہ کر وجود سلب ہو جاتا ہے اور ان پر مصیبت کا پہاڑ ٹوٹ پڑتا ہے، تو کیا ان طوفانوں کی جبلی خاصیت اور اثر دکھلانے کے خطرہ کے سبب حق تعالیٰ طوفان کو وجود نہ دیں گے؟ آخر طوفان کا کیا قصور ہے کہ وہ معدوم رہے جب کہ اس میں موجود ہونے کی استعداد موجود ہے؟ کیا اگر وبائی جراثیم ہزاروں کا وجود چھین لینے کا اثر رکھتے ہیں یا اگر دواؤں کے جراثیم وجود میں آ کر مرضیہ جراثیم کو فناء کر دینے کی خاصیت رکھتے ہیں تو کیا محض اس ہلاکت آفریں خطرے کے سبب انہیں وجود کی دولت سے محروم کر دیا جاتا؟ جب کہ ان میں بھی اسی طرح قبولِ وجود کی استعداد تھی جس طرح ان کے ذریعہ فناء ہونے والے جراثیم میں قبولِ وجود کی صلاحیت تھی، آخر یہ اپنا اثر کہاں اور کس طرح دکھلاتے اگر

من اللہ موجود نہ کر دیئے جاتے؟

تم نے تو امراضِ جراثیم، باد، اسقام، طوفان، زلزلہ اور دوسرے مہلکات کے یہ مہلک آثار دیکھ کر خدا کا شکوہ کر دیا کہ انہیں کیوں پیدا کیا گیا؟ لیکن کیا اسی طرح ان مہلک اشیاء کو تمہارے خلاف بعینہ یہی شکوہ کرنے کا حق نہیں کہ انسان ان کے حق میں مہلک ہے، اسے کیوں پیدا کر دیا گیا؟ جو انہیں دواؤں کے جراثیم مختلف تدابیر سے دفع کرتا رہتا ہے، اور کیا وہ یہ شکوہ کرنے میں حق بجانب نہ ہوتے کہ آخر انہیں اظہارِ خاصیات سے کیوں روکا جاتا ہے؟

اگر خدائے قدیر تمہارے شکوہ کے سبب ان چیزوں کو اور ان کے شکوہ کے سبب تمہیں ختم کر دے تو بتلاؤ کہ پھر یہ کائنات آخر کس طرح منصفہ شہود پر قائم رہے؟ اور کیا پھر پوری کائنات ماضی کی طرح اچانک اپنے عدمِ سابق ہی کے پردوں میں نہ جا چھپے گی جن میں پہلے لامحدود زمانوں سے چھپی پڑی تھی؟ پس تمہارا یہ شکوہ درحقیقت پوری کائنات کے وجود پر ایک کاری ضرب ہے، جس سے اس شکوہ کی بے فطرتی اور بے مائیگی کھل جاتی ہے۔

اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس شکوہ کی بنیاد تنگ نظری، مصالحِ کلی سے جہالت اور طفلانہ انداز کی خود غرضی پر ہے، کہ شکوہ کرنے والے صرف اپنے نفوس کے ایک عارضی اور اختراعی فائدہ پر نظر رکھ کر مجموعہ عالم کے منافع سے آنکھ بند کئے ہوئے ہیں، اگرچہ ہر شے کی سلبی آفت کا حصہ بعض اشیاء کے لئے مضرت رساں ہے اور وہ بھی بہ حکمت، مگر دوسری بعض اشیاء کے لئے نافع اور مجموعہ عالم کے لئے سرتاسر خیر و منفعت اور مصلحتِ کلی کے عین مطابق، تو پھر خود اس شے کے حق میں بوجہ موجودگی ذات یا تو اظہارِ خاصیات عین کمال ہے، تو یہ کس طرح قرینِ دانش ہوگا کہ ایک جزوی مصلحت تو سامنے رکھ لی جائے اور تمام مصالحِ کلیہ کو جو مجموعہ عالم سے تعلق رکھتی ہیں نظر انداز کر دیا جائے۔

قصاص میں مقتول کا قتل خود اس کے لئے موت ہے مگر ملت کی حیات ہے۔ پیٹ کی آنتوں اور معدہ کا نجاسات سے پر ہونا ان اعضاء کے لئے باعثِ ننگ و عار ہے، مگر مجموعہ بدن کے لئے رونق بشرہ اور سببِ عز و وقار ہے۔ بالوں کی سیاہی الگ ہو کر ان کے حق میں عیب ہے مگر چہرہ کی سفیدی کے ساتھ مل کر مجموعہ بدن کے لئے حسن ہے۔ تو ان مثالوں سے پیش نظر کائنات کی ان جزوی مضرتوں اور

عیبوں کو سامنے رکھ کر جب کہ وہ مجموعہ کے لحاظ سے عیب بھی نہیں، پورے عالم کے مجموعی حسن و جمال کو نظر انداز کر دیا جانا کہاں کی دانائی شمار ہوگی؟ اور کس طرح ان وسوسوں اور سفسطوں سے حکمتِ الہی اور کمالِ ربانی پر حرف آجائے گا؟

پس اگر ایک قاتل کی موت کے خیال سے ملت کی راحت و زندگی کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے، اگر بالوں کی توہین کے خیال سے ان کی سیاہی کو زائل کر کے مجموعہ بدن کے حسن سے قطع نظر کی جاسکتی ہے، اگر آنتوں کی توہین کے خیال سے سارے بدن کے نشوونما کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے تو بلاشبہ عالم کے ان خطرات و مصائب کے کھٹکوں سے کائنات کی تمام مختلف الانواع جزئیات کے وجود سے بھی قطع نظر کی جاسکتی ہے، جو کسی نہ کسی کے لئے سببِ مضرت بن سکتی ہیں، مگر مجموعہ عالم کے لئے سرتاسر خیر ہوں۔

اگر مذکورہ مثالوں میں مجموعی منافع کو نظر انداز کر دینے اور صرف جزوی مضرتوں کی رعایت سے اشیاء مذکورہ کو وجود نہ دینے سے حکمتِ الہی پر حرف آسکتا ہے تو وہی حرف آپ کی تمام پیش کردہ مصائب اور جزئیات کے منافع کلیہ سے صرف نظر کر لینے سے بھی آسکتا ہے، کہ ایک کو تغیر سے بچانے کے لئے ہزاروں کے منافع کو نظر انداز کر دیا جائے، درحالیکہ وہ ایک کا تغیر بھی علی الاطلاق مصیبت نہیں اور کلیۃً نفع سے خالی نہیں، یعنی من کل الوجوہ شر اور عیب نہیں۔

بہر حال متضاد اشیاء کے تزام اور تضاد سے اگر آفات آتی ہیں تو وہ ہر جہت سے آفت نہیں ہوتیں کسی کے لئے اگر آفت ہوتی ہیں تو کسی کے لئے نعمت و راحت بھی ہوتی ہیں۔ مَصَائِبُ قَوْمٍ عِنْدَ قَوْمٍ فَوَائِدُ۔

ورنہ اگر کائنات کی اشیاء کو مضرت رساں پہلو کی وجہ سے جو اس کا عدمی اور سلبی حصہ ہے، ان اشیاء کو وجود نہ دیا جاتا یا وجود دے کر انہیں اپنی جبلی خاصیات کے مظاہرہ سے روک دیا جاتا، نہ آگ جلا سکتی نہ پانی بجھا سکتا، نہ ہوا اڑا سکتی، نہ زہر مار سکتا، نہ سحر ختم کر سکتا، نہ شیر پھاڑ سکتا، نہ مچھرا نجکشن کر سکتا، نہ کھٹل خون چوس سکتا، نہ وبائیں ہلاک کر سکتیں، نہ ایروپلین گر کر مار سکتے، نہ بم بھسم کر سکتے، نہ گیس ماؤف کر سکتیں، نہ چھری کاٹ سکتی، نہ تلوار خون کر سکتی، نہ بندوق کی گولی برما سکتی، نہ مشین گن

اپنا کام کر سکتی، نہ توپ انہدام کر سکتی، یا ان کے ضرر رساں اثرات سے کوئی چیز متاثر نہ ہو سکتی، یعنی نہ تاثیر ہوتی نہ تصرف، نہ فعل ہوتا نہ انفعال، نہ فاعل نہ مفعول، نہ فعلی عجائبات کا ظہور ہوتا نہ تمدنی مصالح کا وجود، اور ان ہی اشیاء سے جب کہ منافع کی صورتیں بھی پیدا ہوتی تھیں، کیونکہ عدمِ اصلی کے ساتھ عارضی وجود بھی ان میں لگا ہوا ہے، اور اسی طرح ان کے منافع کا بھی یا تو اثر ظاہر نہ ہوتا یا ان سے کوئی شے متاثر نہ ہوتی، تو نہ نافع ہوتا نہ منفع، نہ نفع کا سوال ہوتا نہ ضرر کا، نہ افادہ ہوتا نہ استفادہ، نہ لین ہوتا نہ دین، تو خیال فرمائیے کہ ایسی بے کار اور معطل کائنات کے بنائے جانے اور حضراتِ معترضین دہریہ کے پیدا کرنے کی آخر کیا مصلحت ہو سکتی تھی کہ اس کائنات کو استوار کیا جاتا اور اس بے فائدہ اور بے مقصد اور بے رونق چمن کی چمن بندی کی جاتی؟

لیکن اگر یہ مفروضہ صورتِ لغو اور یہ دہریوں کے آفات سے بچنے کا عجیب و غریب تخیل کہ نہ شے رہے نہ اسکے اثرات، سراسر بیہودگی اور بے عقلی ہے (اور بلاشبہ ہے) تو ثابت ہوگا کہ یہ آفات ہر جہت اور ہر نسبت سے خیر و عدل اور خالق کائنات کی بے شمار حکمتوں، بے مثال صنایعوں اور بے لاگ فیاضیوں کی محکم دلیلیں ہیں۔

وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ الدَّهْرِيَّةِ.
دہریوں کی خواہشات کے علی الرغم۔

اور

وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ.
اگرچہ یہ منکرین کو ناگوار ہی ہو۔

مصائب کے بغیر ترقی نہیں ہو سکتی

دہریہ حضرات ممکن ہے کہ مصائب کے سدِ باب کے لئے یہ تخیل پیش کریں کہ اشیاء میں یہ تزام و تصادم ہی آخر قدرت نے کیوں رکھ دیا کہ اس سے یہ مصائب سر پڑے؟ ہر چیز صرف نفع ہی کا پہلو لئے ہوئے ہوتی، سو اس کا جواب پہلے آچکا ہے کہ یہ اس صورت میں ممکن تھا کہ ان اشیاء میں عدم

اصلی نہ ہوتا صرف وجود ہی وجود ہوتا تو وہ صرف نفع ہی نفع اور خیر ہی پر مشتمل ہوتیں، لیکن جب کہ عدم ہی ان میں اصل ہے تو عدمی آثار اور پھر سلبی آثار ناگزیر تھے اور ان ہی کا نام تغیرات، مصائب اور نقائص ہے، اس لئے یہ سوال ہی مہمل ہے۔

لیکن اگر گہرائی میں جایا جائے تو یہ سوال واقع ہی نہیں ہوتا کیونکہ وجود و عدم اور متضاد خواص و آثار کے ٹکرائے ہی سے اس عالم کی تمام ترقیات وابستہ ہیں، اگر اشیاء کائنات میں یہ تصادم اور تضاد نہ ہوتا اور ان سے فناء و بقاء کے متضاد آثار ہویدا نہ ہوتے تو عالم میں ترقیات کا ظہور بھی نہ ہوتا، کیونکہ دو متضاد مادوں کی ترکیب ہی سے تیسری شے جنم لیتی ہے جب کہ دو متضاد چیزیں ٹکرا کر اپنے وجود کو خطرہ میں ڈال دیں۔ اگر یہ اشیاء باہم نہ ٹکرائیں تو نہ خاصیتوں میں تنوع ہو نہ مصالح میں تعدد ہو، نہ نئے انکشافات ہوں نہ نئی نئی ایجادات رونما ہوں۔

آگ پانی متضاد ہو کر جب اپنے وجود کو ختم کر دیتے ہیں تو اسٹیم کی تیسری طاقت جنم لیتی ہے، جس سے ہزاروں کلیں گھومتی ہیں، پھر اسٹیم اور لوہے کے پیپے اور سامان لڑ لڑ کر فنا ہوتے ہیں تو ان سے مختلف تمدنی سامان جنم لیتے ہیں اور پھر یہ سامان استعمال میں آ کر اور گویا آب و ہوا سے لڑ لڑ کر اپنا وجود ختم کرتے رہتے ہیں تو نفس انسانی کی مختلف قوتیں اور منفعتیں اس سے وجود پذیر ہوتی ہیں۔ پھر یہ منافع نفس کو لگ لگ کر ختم ہوتے رہتے ہیں تو نفس میں ان کے مختلف آثار کا وجود ہوتا رہتا ہے، جس سے نفس کی صفات اور ہیئت نفسانی تشکیل پاتی ہیں اور نفس کا مزاج بنتا ہے۔ پھر اس مزاج کے مناسب ہی دنیا میں مختلف افعال کا ظہور ہوتا ہے جن سے کہیں وجود اور کہیں سلب وجود، یعنی ارادی اور اختیاری تغیرات رونما ہوتے ہیں اور انقلابات ہویدا ہوتے ہیں، اور اسی وجود اور سلب وجود یعنی نعمت و مصیبت کی گرم بازاری ان انقلابات میں بھی ہوتی ہے اور ان سے پھر اور نئے نئے احوال و آثار جنم لیتے ہیں۔

غرض اشیاء کے اختلافِ خاصیات اور پھر ان کے باہمی تصادم اور تزام ہی سے عالم میں عجائبات و حوادث کا ظہور ہو رہا ہے، اگر یہ نزاع اور تصادم مٹ جائے یعنی ساری اشیاء کی نوعیت بھی ایک ہی ہو جائے، پھر نوعی صورتیں بھی سب کی ایک ہی ہو جائیں، سیرتیں اور خاصیتیں بھی ایک ہی

ہوں، گویا سب سب نہ ہوں بلکہ سارا عالم ایک ہی شے ہو اور کلیۃً یکساں بھی ہو، جس میں تزاحم اعیان اور تضادمِ آثار کا نشان بھی نہ ہو، تو یہ زیب و زینت، یہ بوقلمونیاں اور یہ رنگ برنگ کے عجائبات سب ختم ہو جائیں اور ذوق اور اربابِ ذوق کا یہ حکیمانہ کلمہ لغو ہو کر رہ جائے۔

گلاہے رنگ رنگ سے ہے زینتِ چمن
اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

لیکن اگر دہریوں کے علی الرغم ان سب چیزوں اور ان کے وجودی اور عدمی خواص و آثار کو وجود دیا جائے جس سے وہ اپنے اپنے طبعی مزاج کے مطابق خاصیات دکھلائیں، جس سے عالم میں وجود اور سلب وجود کے تغیرات و انقلابات رونما ہوں اور یہی عین عدل و حکمت ہو تو پھر وہی مصائب و آفات کا ہجوم قائم ہوتا ہے جس سے آپ دہریت کی پناہ لے کر بھاگنا چاہتے تھے۔

بہر حال اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ جب بھی ان معدوم الاصل اشیاء کو وجود دیا جائے گا تو اپنے وجودی آثار کے ساتھ عدمی آثار بھی نمایاں کرنے پر مجبور ہوں گی، جن کا حاصل وہی تغیر اور سلب وجود ہوگا جو آخر کار پھر مصائب و آفات کا نام پائے گا اور اسی تغیر و انقلاب کے راستے سے عالم اور اس کے اجزاء ترقی کی راہ چل سکیں گے، تو گویا مصائب ہی کا راستہ نکلتا ہے، اسی لئے مصائب کا ظہور عین حکمت و مصلحت ثابت ہوتا ہے نہ کہ خالق جل و علا شانہ کے حق میں معاذ اللہ ظلم و ستم۔

كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ اِنْ يَقُولُوْنَ اِلَّا كَذِبًا.

بڑی بات ہے جو ان کے منہ سے نکل رہی ہے، نہیں کہہ رہے ہیں مگر بالکل غلط۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایک لا یعقل جماد سے لے کر عقلمند انسان تک عالم کی ہر ہر جزئی وجود و عدم کی آمیزش سے تضادِ حالی میں مبتلا ہے جس سے اس میں تغیر اور سلب وجود کی استعداد قائم ہوئی، کہ وجود جیسے آیا تھا ویسے ہی چھن بھی سکے اور آثارِ عدم ابھر آئیں۔ ہاں پھر اس استعداد کی فعلیت متضاد اجزاء کی ترکیب سے رونما ہوتی ہے جس سے یہ عالم اپنے اول و آخر کی تضاد سامانی سے اپنی ذات اور جبلت ہی سے مصیبت زدہ ثابت ہوتا ہے، جس سے اس کے وجودی کمالات ہمیشہ روبہ زوال رہتے ہیں، یہاں تک کہ یہ وصفی اور احوالی فنا آتے آتے ایک دن ان اشیاء کی ذوات ہی فناء کے گھاٹ اتر

جاتی ہیں جس سے قدرتی طور پر ہمہ وقت اعلان ہوتا رہتا ہے کہ یہ اشیاء اپنی ذات سے خود وجود کی مالک نہیں بلکہ وجود کا سرچشمہ حضرت واجب الوجود جل مجدہ کی ذات بابرکات ہے، جس کے سامنے یہ سب اشیاء مع اپنی ذات و صفات اور افعال و احوال کے عاجز و در ماندہ اور رو بہ فنا ہیں اور اسی لئے ہمہ وقت مصیبت زدہ ہیں۔ پس یہ مصائب خدا کے وجود کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوتی ہیں نہ کہ انکارِ صالح کی۔

عالم کی اکتسابی آفات یعنی اختیاری مصائب

ہر نوع کی مصیبت اس کے حسبِ حال ہے

یہاں تک ان مصائب کے بارہ میں بحث کی گئی جو قدرتی اور تکوینی تغیرات کے ماتحت مخلوق پر آتی تھیں، اور جن میں انسان اور غیر انسان کی کوئی تخصیص نہ تھی، لیکن یہ ظاہر ہے کہ مخلوقات میں ذی شعور اور ذی عقل مخلوق انواع بھی موجود ہیں جن کے مصائب مخصوص ہیں، سو انہیں بھی اسی وجود و عدم کی نسبت سے سمجھئے اور وہ اس طرح کہ بہر حال جب یہ کائنات وجود و عدم اور وجودی کمالات اور عدمی نقائص سے مرکب ہے اور اس میں ہر شے کا وجودی کمال ہی اپنی عدمی ضد کو کھولتا ہے کہ:

وَبُضْدُهَا تَبَيِّنُ الْأَشْيَاءُ۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود تمام انواع کو یکساں نہیں ملا، تو اس سے بداہتہً یہ نتیجہ نکل آتا ہے کہ ان ساری انواع کا کائنات سے ایک ہی قسم کی عدمی آفات کا ظہور نہیں ہو سکتا بلکہ جس نوع میں جس قسم کے وجودی کمالات آئیں گے اس سے اسی قسم کے عدمی آفات و نقائص بھی کھلیں گے، جو اس کی عدمی طبیعت کی طرف منسوب ہوں گے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی ایک محسوس حقیقت ہے کہ موالیدِ ثلاثہ جمادات، نباتات، حیوانات کی جس جس نوع میں وجود اور وجودی کمالات ترقی کرتے گئے ہیں اسی نسبت سے آفات کا تنوع بھی بڑھتا گیا ہے اور تغیرات بھی نوع بنوع اور رنگ برنگ ہوتے گئے ہیں، کیونکہ جیسے وجود میں کمالات غیر متناہی اور متفاوت ہیں ایسے ہی عدم میں ان کی اضداد بھی غیر متناہی اور متفاوت المراتب ہیں۔

پس جس میں جس درجہ کا وجود آیا اسی درجہ کا اس میں عدمی نقص بھی کھلا، اور جس مقدار میں کمالاتِ وجود اترے اسی مقدار میں اس کے عدمی شرور بھی واشگاف ہوئے۔ مثلاً سب سے ادنیٰ اور کمترین وجود جمادات کو عطا ہوا ہے جس میں بظاہر نہ حس ہے نہ حرکت، نہ ادراک ہے نہ شعور، نہ نشو و نما ہے نہ بالیدگی، نہ ارادہ ہے نہ اختیار، اور ہے تو ایسا مضحمل ہے جسے خالق کے سوا کوئی دوسرا نہیں پہچان سکتا۔ غرض اونچے کمالات کی ان میں کوئی بھی بود و نمود نہیں، ان کا بڑے سے بڑا وجودی کمال شدت، صلابت، ثقل، وزن، سطحی غلظت و ہیئت اور اجزاء کی بستگی و وابستگی ہے، جس سے ان میں طول و عرض اور عمق پیدا ہو گیا ہے، اس لئے جمادی آفت بھی ان مذکورہ کمالات کے سلب اور تغیر کی صورت میں نمایاں ہوں گی۔ یعنی صحیح سالم اجسام کا پھٹ جانا، پتھروں یا پہاڑوں یا زمین کا شق ہو جانا، یا ان کا کھل کر ریزہ ریزہ ہو جانا اور بکھر جانا، یا ان کی شدت و صلابت کا جاتے رہنا وغیرہ ہی ان کی عدمی مصائب شمار ہوں گی جو ان جمادات کی جبلی طبیعتوں اور جمادی نفوس کے تغیر کی طرف منسوب ہوں گی۔

پس یہی امور جمادی امراض شمار ہوں گے نہ کہ تپ و لرزہ اور غم و الم، کیوں کہ ان کے نوعی وجود نے جو کمالات ان میں ودیعت کئے تھے ان کا سلب ہونا اور چھن جانا، پھٹن وغیرہ ہی کی صورت میں نمایاں ہو سکتا تھا نہ کہ تپ و لرزہ یا طاعون اور ہیضہ کی شکل میں۔

نباتات کا وجود جمادات سے اعلیٰ ہے کہ ان میں جمادی خصوصیات کے ساتھ نباتاتی کمالات مثل نشو و نما، تولید و ولادت یعنی ایک درخت سے دوسرے کا وجود میں آنا یا ایک شاخ یا تخم سے ہزار ہا شاخوں کا ظہور، پھر تثمیر و انشعاب یعنی پھل دار ہونا اور شاخ در شاخ ہو کر پھیل جانا وغیرہ نباتی کمالات بھی انہیں عطاء ہوتے ہیں، اس لئے ان میں مذکورہ جمادی آفات کے ساتھ ساتھ نباتی آفات کا ظہور بھی لازمی ہوگا جیسے نشو و نما کا باوجود اسباب بالیدگی یعنی پانی اور نمناک زمین کے موجود رہتے ہوئے بھی سلب ہو جانا اور سوکھ جانا، جس سے تولیدی سلسلہ چلتا تھا، یا پھل نہ آنا اور پھول کا مارا جانا، یا سرسبزی اور شادابی کا ختم ہو جانا وغیرہ۔ پس یہ نباتی نقص ان کی نباتی طبیعت کی طرف منسوب ہوگا اور کہا جائے گا کہ فلاں درخت کی نباتی جبلت میں کوئی تغیر آیا ہے جس سے یہ درخت

سو کھنے لگا اور بار آور نہ ہوا۔

حیوانات کو نباتات سے بھی اعلیٰ وجود دیا گیا کہ ان میں علاوہ جمادی اور نباتی کمالات ہونے کے حیوانی وجود کے کمالات مثل حس و حرکت اور ارادی افعال کے کمالات بھی آئے ہیں گو وہ ارادہ ان کی طبع حیوانی ہی کے تابع ہو کر ایک طرح سے جبلی اور طبعی ہی ہو، تاہم اس سے صادر شدہ افعال ارادی ہی افعال کہلائیں گے، جو ان کے طبعی تقاضوں سے سرزد ہوں گے نہ کہ سوچ بچار اور فہم و تدبیر سے، اس لئے ان میں جمادی آفتوں مثلاً بدن کے پھولنے پھٹنے یا سکڑنے اور سوکھنے نیز نباتی آفتوں مثل نشوونما نہ ہونے یا سلسلہ تولید بند ہو جانے کے ساتھ ساتھ حیوانی آفتیں بھی ظہور کریں گی، جو ان کے طبعی افعال و عوامل کی خرابی کا نتیجہ کہلائیں گی جیسے کسی چرندہ حیوان کا کسی کے کھیت یا گھر میں جا گھسنا اور پٹ کر نکلنا، یا کسی پرندہ کا اپنے کسی نوع جاندار دشمن کے سامنے سے نہ اڑنا اور شکار ہو جانا، یا کسی جانور کا ایک دم بہت سارا کھا جانا اور اچھر کر (یعنی قبض سے) مر جانا وغیرہ۔

پس یہ حیوانی آفتیں ان کی طبع حیوانی کی طرف ہی منسوب ہوں گی جو طبعی افعال کے پردہ میں مخفی رہ کر کام کرتی ہیں اور کہا جائے گا کہ اس حیوان کی طبیعت میں فتور آ گیا ہے کہ اس نے اپنی طبیعت اور نوعیت کے خلاف حرکت کی اور گرفتار بلا ہو گیا۔

انسان کے اختیاری مصائب اور اس کی دونوعیں

اس طبعی اصول اور فطری ترتیب کے ماتحت جو موجودات میں درجہ بدرجہ اونچی ہوتی گئی ہے جب ہم انسان پر نظر ڈالتے ہیں تو اس کا وجود ساری کائنات سے اکمل و اعلیٰ اور جامع وجودات دکھائی دیتا ہے، کہ اس میں علاوہ جمادی اور نباتی کمالات کے جو غیر اختیاری انداز کے ہیں اور علاوہ حیوانی کمالات کے جو اختیاری مگر طبعی رنگ کے ہیں، مخصوص انسانی کمالات بھی ہیں جو اختیاری اور شعوری رنگ کے ہیں، جن میں اس کی افضلیت و برتری اور سعادت نوعی کا راز پنہاں ہے۔ یہ انسانی کمالات نوعی طور پر دو قسم کے ہیں ایک علمی کمالات جن سے انسان کے ادراک و شعور کا تعلق ہے اور ایک عملی کمالات جن سے انسان کے اکتساب کا تعلق ہے۔

اس کی علمی قوت کا منشاء صحتِ فکر ہے جس کو طاقتِ علم کہنا چاہئے اور عملی قوت کا منشاء اعتدالِ اخلاق ہے جس کو طاقتِ عمل کہنا چاہئے، اور اس طرح انسان کے تمام نوعی کمالات کا سرچشمہ علمِ اشیاء اور عدلِ اخلاق نکل آتا ہے۔ علمِ اشیاء کے دائرہ میں وہ محسوسات، معقولات وغیرہ وغیرہ انواعِ علوم کا جامع ہے جن سے اس کی قوتِ عملیہ اور عقل کا کمال کھلتا ہے اور عدلِ اخلاق کے سلسلہ میں وہ افراط و تفریط سے بچ کر باخلاق معتدلہ عمل صالح پر قادر ہے جس سے اس کی قوتِ عملیہ اور ہمت کا کمال نمایاں ہوتا ہے، اور جب وہ علمِ اشیاء کی روشنی میں عدل و اعتدال کے ساتھ کائناتِ عالم میں ارادی تصرفات کرتا ہے گویا اپنے ارادہ و اختیار کو ان دونوں کمالات کی تکمیل کے لئے استعمال کرتا ہے تو ایک طرف تو اس کے نفس کے یہ مکنون علمی و عملی کمالات کھلتے ہیں جس سے یہ تصرفِ عمل میں آتا ہے اور دوسری طرف کائناتِ عالم کے ان اجزاء کے چھپے ہوئے خواص و آثار ظاہر ہوتے ہیں جن میں یہ تصرف کیا جاتا ہے، اور اس طرح عالمِ انفس اور عالمِ آفاق دونوں کے مخفی جوہر کھل کر عالمِ آشکارا ہوتے رہتے ہیں، نیز انفس و آفاق کے ایک دوسرے کے کام میں لگے رہنے سے دنیا میں ایک نظام صالح برپا ہو جاتا ہے جس کے لئے انسان اور اس جہان کا ظہور ہوا ہے۔

لیکن اسی سابقہ اصول کے مطابق انسان میں یہ اختیاری کمالات علمِ واقعی اور خلقِ معتدل پیدائشی اور اصلی نہیں کیونکہ یہ وجودی کمالات ہیں اور وجود انسان میں ذاتی اور اصلی نہیں بلکہ عدمِ اصلی ہے، اس لئے علمِ اشیاء کے بجائے عدمِ علمِ اشیاء یعنی جہلِ اصلی ہے اور اعتدالِ اخلاق کی جگہ عدمِ اعتدالِ اخلاق یعنی اخلاقی بے اعتدالی اور افراط و تفریطِ اصلی ہے جسے ظلم کہا جاتا ہے۔ پس انسان کی جبلتِ علم و عدل ہونے کے بجائے ظلم و جہل ہے۔ قرآن حکیم نے انسان کی اصلی لاعلمی کے بارے میں تو یہ فرمایا کہ:

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُوْنِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ

وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ.

اور اللہ نے تم کو نکالا تمہاری ماں کے پیٹ سے، نہ جانتے تھے تم کسی چیز کو اور دیئے تم کو کان اور

آنکھیں اور دل۔

ایک جگہ فرمایا:

مَا كُنْتُ تَدْرِى مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيْمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ

نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا.

تو نہ جانتا تھا کہ کیا ہے کتاب اور نہ ایمان لیکن ہم نے رکھی ہے یہ روشنی اس سے ہم راہ سمجھا دیتے ہیں جس کو چاہیں اپنے بندوں میں سے۔

ظاہر ہے کہ کلی لاعلمی جو پہلی آیت کا مفاد ہے پھر کتاب تک کا ادراک نہ رکھنا، ایمان تک سے واقف نہ ہونا یعنی جزئیاتی لاعلمی جو دوسری آیت کا مدلول ہے، وہی عدمی وصف ہے جو انسان کی خلقت بتایا گیا ہے اور ان امور سے باخبری و جودى خیر ہے جو من اللہ بتلائی گئی ہے اور ظلمت اخلاق یا سوء اخلاق جس کا حاصل اخلاقی بے اعتدالی اور افراط و تفریط ہے کے بارے میں فرمایا:

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي.

اور میں پاک نہیں کہتا اپنے جی کو، بیشک جی تو سکھلاتا ہے برائی مگر جو رحم کر دیا میرے رب نے وہ۔

جس سے واضح ہے کہ لاعلمی اور بے اعتدالی یعنی جہل اور ظلم انسان میں اصل ہے اور علم و عدل عارضی ہے جو من اللہ آتا ہے جب کہ وہ ارادہ و اختیار سے ان کمالات کا اکتساب کر لے، اسی لئے قرآن نے انسان کو پیدائشی ظلم و جہول فرمایا:

إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.

یہ ہے بڑا بے ترس نادان۔

پس جہل کے تحت تمام علمی اور شعوری بے اعتدالیاں انسان کی سرشت ثابت ہوتی ہیں، جس سے اس میں برے افکار و خیالات اور نامعقول اعتقادات پیدا ہوتے ہیں، خواہ وہ سمع و بصر کی غلط کاریوں سے ہوں جیسے حرام باتوں کے دیکھنے اور سننے سے دل میں کوئی برا خیال جم جائے، خواہ چکھنے اور سونگھنے کی غلطیوں سے کوئی برا فکر دل میں قائم ہو جائے، خواہ ناحق چھونے اور چھیڑنے کی برائیوں سے کوئی برائی دل میں گھر کر جائے۔ ادھر ظلم کے تحت تمام عملی بے اعتدالیاں اور ناحق کی عملی کارروائیاں خواہ وہ ہاتھوں سے سرزد ہوں یا پیروں سے، زبان سے یا دوسرے اجزائے بدن اور کسی ایک حصہ بند سے سرزد ہوں یا مجموعہ بدن سے، انسان کی جبلت ثابت ہوتی ہیں جس سے واضح ہے

کہ یہ ساری علمی اور عملی خرابیاں جنہیں وسائل مصیبت کہنا چاہئے انسان میں باہر سے نہیں آتیں بلکہ اس کے جوہر ذات سے ابھرتی ہیں، جس کا منشاء ظلم و جہل یعنی عدم علم اور عدم عدل ہے، حتیٰ کہ اگر اس میں وجودی خیر آ بھی جاتی ہے تب بھی یہ جبلی خرابیاں صرف مستور اور مغلوب ہو جاتی ہیں معدوم نہیں ہوتیں۔ چنانچہ انسان میں علم وافر آ جانے کے باوجود بھی جہل باقی رہتا ہے اور اعتدالِ کامل آنے پر بھی ظلم یکسر ختم نہیں ہو جاتا، اور سوائے معصومین کے انسان کسی وقت بھی ظالمانہ اور جاہلانہ حرکات یا ان کے امکان سے مبرا نہیں ہو سکتا۔

جیسے سانپ کو کتنا ہی دودھ پلا کر اپنا مطیع و منقاد کر لیا جائے لیکن اس کے وہ ڈسنے کی جبلت اور زہر چکانی کی خصلت اس کی ذات میں سے کوئی نہیں نکال سکتا، ورنہ وہ سانپ سانپ نہیں رہے گا، البتہ سدھانے اور تربیت دینے اور انسان کی صحبت و معیت سے اس جبلت کا مستور و مغلوب ہو جانا زائد سے زائد صحیح مصرف کا پابند ہو جانا ممکن ہے، اسی طرح انسانی نفس کے وہ عبدی نقائص و شرور جن سے بالا ارادہ ناشائستہ افعال کا ظہور ہوتا ہے، ریاضت و مجاہدہ، کسبِ کمال اور صحبتِ نیک سے کلیۃً زائل نہیں ہوتے یا تو اعتدال پر آ جاتے ہیں یا رخ بدل دیتے ہیں مگر جبلت ختم نہیں ہوتی ”جبلِ گردِ جبلت نہ گردد“ شرعی مثل ہے، اور ظاہر ہے کہ اسی سابقہ ضابطہ کے مطابق جس حد تک وجودی کمالات ہوں گے اسی حد تک اس میں حسبِ نوعیت وجود ان کی متقابل اضداد یعنی اسی نوع کی آفات و مصائب بھی ابھریں گی، کہ ہر وجودی کمال کے ساتھ اس کی عدمی ضد لگی ہوئی ہے۔

پس انسان کے علم پر عدم علم کی اور عدلِ اخلاق پر عدم اعتدال کی یورش ہو تو ناگزیر ہے کہ علمی کمالات کے دائرہ میں تو اس کے علمی قویٰ پر بے علمی، بے عقلی، بے فکری، بد فہمی اور با سمائے معروفہ جہالت، حماقت اور غفلت وغیرہ عدمی خاصیات کا غلبہ ہو جو ہر وقت اس کے علم و عقل اور فہم و شعور پر ہجوم کر کر کے اسے سست اور متغیر کرتی رہیں۔ ادھر علمی کمالات بے اعتدالی، بے ہنگامی، بے تمکینی، بے ضبطی، ناشکری، بے صبری، بد باطنی اور با سمائے معروفہ ظلم، جور و جفا، جزع و فزع، گھبراہٹ، تلون اور فساد وغیرہ کی عدمی خاصیات کا ہجوم ہوتا رہے، جو اس کے عدل و اعتدال پر چھاپہ مارتی رہیں، اور اس لئے اس پر وقتاً فوقتاً علمی اور عملی آفات و مصائب آتی رہیں، جن میں سے کوئی اس کے عارضی علم و اعتقاد کو فاسد کرے اور کوئی عمل و ہمت کو تباہ کرے، اور اس طرح اسے خسرو الدنیا والاخرۃ کا

مصدق بناتی رہیں۔

اس لئے اگر جمادات و نباتات اور حیوانات کی جبلتوں سے خاص خاص قسم کی آفات و مصائب کا ظہور ہوتا تھا تو انسان کی جبلت سے جو جامع ترین جبلت ہے ہمہ قسم کی آفات و مصائب بطور جبلت خاصیت کے محض طبعی طور پر نمایاں ہوتی تھیں کہ وہاں طبع کے سوا عقل و شعور نہ تھا، تو انسان میں کسب اختیار اور علم و عدل کی بدولت اس کی آفات ارادی اور شعوری طور پر اس کے اکتسابی افعال سے بھی نمایاں ہونی چاہئیں، اور اگر اول الذکر یعنی غیر انسانی آفات جمادات و نباتات اور حیوان کی نوعی طبیعتوں کی طرف منسوب ہوں گی تو اس باشعور انسان کی یہ افعالی آفات اور بربادیاں اس کے ارادہ و کسب اور عملی کثرت کی طرف نسبت کی جائیں گی۔ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ۔

انسان کے ارادی افعال کی تین قسمیں

اب اگر یہ افعال حسی ہوں جن کا منشاء طبع انسانی یا عقل بشری ہو تو ان افعال کے مخالف علم و عدل ہو جانے یا افراط و تفریط میں آجانے سے آفات کا ظہور عادی اور تکوینی رنگ میں ہوگا، اور اگر افعال شرعی ہوں جن کا منشاء کوئی قانون خداوندی ہے تو ان کے افراط و تفریط سے مصائب و آفات کا ظہور تعزیری اور انتقامی رنگ میں ہوگا۔ پس اس طرح انسان کے افعال تین قسم کے نکلتے ہیں جن کی خرابی اس کے حق میں آفات و مصائب کا ذریعہ بنتی ہے، افعال طبعیہ جن کی محرک طبیعت ہو، افعال عقلیہ جن کا داعیہ عقل سے ابھرے اور افعال شرعیہ جن کی داعی شریعت الہی ہو۔

امور طبعیہ درحقیقت نفس کی انفرادی اور شخصی خواہشات کا نام ہے کیوں کہ ان امور میں مدار کار طبع بشری ہوتی ہے اور طبیعت چونکہ اپنی پیدائشی بے شعوری اور کور باطنی کے سبب اپنے سوا کسی دوسرے کی منفعتوں کی طرف اور اپنے وقتی حال سے آگے بڑھ کر مال کی طرف نظر نہیں کر سکتی اس لئے اس کی تمام تر ہمت نفس کی فوری لذت، وقتی حلاوت اور عاجل منفعت تک محدود رہ جاتی ہے، اور یہ انسانی کسب و اختیار کی طاقت اس جاہل رہنما کے اشاروں کے ماتحت صرف معاشی امور کھانا پینا، سونا جاگنا، مباشرت و جماع، جاہ و مال، حرث و نسل، باغ و زمین اور بالفاظ مختصر استیفاء لذات اور دفع

مضرات ہی کے افعال میں لگی رہتی ہے جو بلا کسی خارجی تلقین و تعلیم کے خود انسان کے اندر سے ابھرتے رہتے ہیں اور جبلت سے نمایاں ہوتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ امور چونکہ جزوی اور شخصی خواہشات کے ماتحت شخصی مفاد کے لئے سرزد ہوتے ہیں اس لئے ان کی تحصیل کے لئے نہ کسی قانون کی ضرورت ہے اور نہ ہی ان کے لئے کوئی قانون کلی بن بھی سکتا ہے، کیونکہ ہر شخص کی طبیعت کی افتاد الگ الگ ہے اس لئے ان شخصی اور جزوی افعال میں تمام طبائع کو کسی ایک قانون کا پابند کیا بھی نہیں جاسکتا بلکہ ان کا قانون ہی یہ ہے کہ یہ امور ہر شخص کی ذاتی افتاد اور طبعی تقاضوں کے تابع ہوں، البتہ خود اس شخصی طبیعت کی استقامت اور اصلاح کے لئے قانون ضرور ممکن ہوگا جو اس میں سے کچی نکال دے، مگر ان طبعی جزئیات کے انضباطِ عام اور نظم کلی کے لئے وضع قانون ناممکن ہے۔

رہے امورِ عقلیہ سودر حقیقت وہ بھی امورِ طبعیہ ہی ہیں مگر اصلی اور کلی رنگ میں، یعنی عقل ان ہی طبعیاتی امور میں سے کچھ اصول اور کلیات اخذ کر کے ان کی قدرِ مشترک پر مطلع ہو جاتی ہے اور اس کے اشاروں پر یہی طبعیاتی امور شخصی مفاد کے بجائے نوعی مفاد کیلئے استعمال میں آنے لگتے ہیں۔

پس طبعیات افراد کی شخصی خواہشات کا نام ہے اور عقلیات ادنیٰ افراد کی اجتماعی خواہشات کا نام ہے، مگر محل دونوں کا یہی حسی امور ہیں جو معاش سے متعلق ہیں۔

بہر حال یہ طبعی اور حسی جزئیات ہی جب عقلی قواعد اور کسی کلی نظام سے وابستہ ہو کر اپنے اپنے اصول کے تحت آجائیں تو انہیں کا نام امورِ عقلیہ یا امورِ کلیہ بن جائے گا، جیسے شخص واحد اپنی روٹی کی فکر کرے تو یہ طبعی شعبہ ہے اور پوری قوم کی روٹی کی فکر کرے اور اس کا کوئی منضبط آئین بنالے تو یہ عقلی شعبہ ہو جائے گا، اس لئے امورِ طبعیہ اور امورِ عقلیہ میں اگر فرق ہے تو جزئیت اور کلیت کا ہے، طبعی امور افراد تک محدود رہ جاتے ہیں اور عقلی امور فرد سے نکل کر جماعت، قوم اور پوری نوع تک جا پہنچتے ہیں اور پھر ان کا رنگ سیاسی، انتظامی اور بین الاقوامی ہو جاتا ہے جو ظاہر ہے کہ طبعی اور انفرادی خواہشات پر نہیں چلائے جاسکتے، بلکہ ایسے عقلی اور کلی اصول پر جو سب کے نزدیک ایک سنتِ مسلمہ بن گئے ہوں، اس لئے امورِ کلیہ قانونِ عام کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جو پوری قوم یا پوری نوع کے لئے حجت ہوتا ہے۔

لیکن پھر بھی یہ حسی امور خواہ طبعی ہوں یا عقلی، شخصی خواہشات ہوں یا جماعتی، وہ ابھرتے انسان کے اندر ہی سے ہیں، کیونکہ طبیعت کی طرح عقل بھی انسان کو کہیں باہر سے نہیں لانی پڑتی یہ دونوں اس کے خلقی، غریزی اور جبلی قویٰ ہیں جو اس کی ذات کا جوہر ہیں۔ اب اگر طبع بشری بوجہ بے شعور اور بے بصر ہونے کے محکومیت کا مقام رکھتی ہے اور عقل بشری بوجہ منبع شعور اور موردِ علم و خبر ہونے کے اس پر منصبِ حکومت رکھتی ہے تو یہ حاکمیت اور محکومیت بہر حال دائرۂ بشریت کی اپنی ہی ہے جو اس میں سے ابھرتی ہے اور اسی تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے، نہ اس کے باہر سے آتی ہے نہ اس سے باہر جاتی ہے، لیکن ان ہی طبعی اور عقلی امور کو اگر علم کی روشنی اور ماتحتی میں دیکھا جائے تو علم بلاشبہ عقل سے اوپر کا مقام ہے کہ خود عقل میں بھی جلاء بغیر علم کے نہیں آتی، اور علم وہاں تک کی خبر دیتا ہے جہاں تک عقل کی پرواز نہیں، اسی لئے عقل کو اس کا محکوم اور آلہ کار بننا پڑتا ہے۔

جس سے ظاہر ہے کہ علم خود انسان کا اپنا ذاتی یا طبعی اور خانہ زاد جوہر نہیں جیسا کہ طبع اور عقل اس کے ذاتی اور خانہ زاد جوہر تھے، چنانچہ انسان کی پیدائشی اور آغازِ زندگی کی کیفیت شاہد ہے کہ وہ جاہل محض پیدا ہوتا ہے، علم اس میں سمع و بصر اور وجدان والہام کے ذریعہ باہر سے یعنی خدا کی جناب سے آتا ہے اسی لئے ہر کس و ناکس اسے محنت کر کے باہر سے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، عقل اور طبیعت کے تقاضوں کو کوئی بھی کسی مکتب میں جا کر باہر سے نہیں سیکھتا کہ وہ خود بخود اس کے اندر پیدائشی طور پر کھپے رہتے ہیں اسلئے یہی امور طبعیہ، امور عقلیہ اور امور وجدانیہ جب علم کے زیر اثر آجائیں گے اور اسکے امرونی کے ماتحت نمایاں ہوں گے تو ان ہی کے مجموعہ کا نام امور شرعیہ ہوگا۔

پس اگر عقل محض سے انسانی قوانین وضع ہوتے ہیں جن کا نام فلسفہ و تمدن ہے تو اس علم قطعی سے خدائی قانون کا چشمہ ابلتا ہے جس کا نام حکمت و شریعت ہے۔ پس عقل محض کے قوانین نیچے آئے ہوئے انسانی افعال عامۃ حسی اور مادی یا مادی المآخذ ہوں گے اور شرعی قوانین کے نیچے آئے ہوئے انسانی افعال روحانی کہلائیں گے خواہ وہ مادیات سے متعلق ہوں یا معنویات سے۔

اب ظاہر ہے کہ وہی وجود و عدم کی آمیزش جو کائنات کے ہر ہر ذرہ حتیٰ کہ انسان کی ذات و صفات اور ظاہر و باطن میں بھی سمائی ہوئی ہے وہی اس کے ارادی افعال میں بھی آئے گی، خواہ وہ

مادی افعال ہوں یا روحانی، حسی ہوں یا شرعی، یعنی اس کے افعال بھی ہونے نہ ہونے کی نسبتوں سے وجودی اور سلبی ہو کر ہنر اور عیب کہلائیں گے اور اسی نسبت کے مطابق اپنے اثرات دکھلائیں گے۔

افعال کے وجودی ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ ان میں شریعت کے مطلوبہ اعتدال کا وجود ہے وہ معتدل ہیں اور عدل کی طرف منسوب ہیں، نہ ان میں افراط ہے نہ تفریط، اور ان کے عدمی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ان میں یہ خاص اعتدال نہ رہے، سلب ہو جائے اور اس کے بجائے افراط و تفریط اور ظلم ابھرنے لگے، یعنی یہ افعال جاہلانہ اور ظالمانہ بن جائیں، اور عدل و میانہ روی سے منسوب رہنے کے بجائے ظلم و جہل سے منسوب ہو جائیں۔ اب اسی سابقہ اصول سے کہ سلبی تغیرات ہی آفات ہیں یہ بے اعتدالی جو ایک عدمی اور سلبی نسبت ہے خواہ طبعی افعال میں ہو جیسے کھانے پینے، سونے جاگنے، رہنے سہنے، مباشرت و جماع وغیرہ، غیر معتدل انداز میں ہو جائیں، یا عقلی افعال میں جیسے تمدنی، سیاسی، ادارتی، اجتماعی اور بین الاقوامی معاملات غیر معتدل ہو جائیں، یا شرعی افعال میں ہو جیسے مذہبی عقائد، اعمال، احوال، اقوال، عبادات و معاملات وغیرہ بے اعتدال ہو جائیں، بالضرور انسان کو مبتلاءِ مصائب و آفات کر کے رہتی ہے۔ فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ امورِ طبعیہ چونکہ شخصی خواہشات سے شخصی مفاد کیلئے ابھرتے ہیں تو ان کی بے اعتدالیوں سے آفات بھی اکثر و بیشتر جزئیاتی رنگ میں اشخاص اور نفوسِ منفردہ پر پڑتی ہیں، اور انفس سے ابھر کر انفس ہی کو تباہ کر ڈالتی ہیں۔

ادھر امورِ عقلیہ یا امورِ عامہ میں چونکہ اجتماعی رنگ ہوتا ہے جو جماعتی خواہشات سے ابھرتے ہیں اور ان میں نوعی مفاد پیش نظر ہوتا ہے، اس لئے ان کی بے اعتدالیوں سے آفات و مصائب بھی زیادہ تر آفاقی ہوتی ہیں جو تمدنی، سیاسی اور اقتصادی راستوں سے پوری قوم پر پڑتی ہیں، اور قوم کی قوم کو برباد کر دیتی ہیں۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں ان آفات کا نام وہی تغیر اور سلبی آفت ہوگا نہ کہ انتقام و تعزیر، کیونکہ انتقام و تعزیر کسی عائد شدہ قانون کی خلاف ورزی سے ہوتا ہے اور یہاں یہ صورت نہیں، کیونکہ امورِ طبعیہ میں تو سرے سے ہی اصولیت اور اشتراکیت نہیں کہ وہ قانونِ عام کہلائیں البتہ امورِ عقلیہ میں اصولیت و کلیت کی قانونی شان ضرور ہے مگر جو انسانوں ہی کی اختراع ہوتے ہیں، جن کا مورد ہی امورِ طبعیہ ہیں اس لئے ان کی خلاف ورزی خود اپنی ہی خلاف ورزی ہوگی، جس

پر قانونی مواخذہ عائد ہونے کے کوئی معنی نہیں، کیونکہ قانونی مواخذہ دوسرے کی طرف سے ہوتا ہے، جو اپنے سے بالا دست ہونہ کہ خود کا اپنے سے۔ اور یہاں عقل بھی اپنی ہی ہے اور طبیعت بھی اپنی ہی ہے، اس لئے ان دونوں سے متعلقہ امور میں اپنی ہی بے اعتدالیوں پر خود اپنے سے مواخذہ کرنے اور خود اپنے آپ کو خود سے سزا دینے کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے۔

پس مادیات میں طبعی اور عقلی بے اعتدالیوں کو ذاتی حماقت و بے تمیزی کہا جائے گا، قانونی خلاف ورزی نہ کہا جائے گا، اور اس بے تمیزی اور بیہودگی سے پیدا شدہ سلبی آفات و مصائب کو بے اعتدالی کے آثار و نتائج سے تعبیر کیا جائے گا، نہ کہ انتقام و تعزیر سے۔

البتہ امور شرعیہ کے سلسلہ میں افعال شرعیہ کی بے اعتدالیاں اور افراط و تفریط چونکہ باہر سے عائد شدہ قانون یعنی مذہب اور دین کی خلاف ورزیاں ہوں گی جن میں قانون الہی کے امر و نہی کو توڑا یا ناجائز طور پر استعمال کیا جائے گا، اس لئے ان ناجائز افعال پر جو آفات نفس و آفاق میں رونما ہوں گی، وہ ناگہانی مصائب نہیں کہلائیں گی بلکہ سزا اور انتقام خداوندی یا تنبیہ الہی سے تعبیر کی جائیں گی، جو وہیں سے ڈالی جائیں گی جہاں سے یہ قانون آیا تھا، اور ظاہر ہے کہ یہ قانون خود اپنا وضع کردہ یا اپنے کسی اندرونی غریزہ اور خلق کی پیداوار تو ہوتا ہی نہیں بلکہ مالک الملک کی فطرت سے انسانوں پر اتارا جاتا ہے، اس لئے اسے حق ہے کہ اپنی رعایا سے باز پرس بھی کرے اور اپنے معنوی اور مخفی سلسلوں سے اسے تنبیہ بھی فرمائے، نیز انہیں انہی راستوں سے سزائیں بھی دے جن راستوں سے اس کے قانون کی خلاف ورزیوں اور بے اعتدالیوں یا افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہو۔

انسانی شرور کی دونوعیں

حاصل یہ نکلا کہ نفسانی شرور اور بے اعتدالیوں سے پیدا شدہ آفات کی دو قسمیں ہو گئیں ایک ذاتی کمزوریوں کے ثمرات خواہ وہ انفرادی ہوں یا اجتماعی اور ایک قانون کی خلاف ورزیوں کے انتقامات خواہ وہ انفرادی ہوں یا اجتماعی، نفسی ہوں یا آفاقی۔ شرعی اصطلاح میں ذاتی کمزوریوں کو عیوب اور شرعی خلاف ورزیوں کو ذنوب سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ذیل کی حدیث میں اسی تقسیم کی طرف

اشارہ فرمایا گیا ہے:

اَللّٰهُمَّ اسْتُرْ عِيُوْبِيْ وَ اَغْفِرْ لِيْ ذُنُوْبِيْ.

اے اللہ میرے عیبوں کو چھپالے اور میرے گناہوں کو بخش دے۔

عیبِ عدمی جبلت کا ثمرہ اور خلقی مادوں کا اثر ہے جو کلیۃً انسان سے زائل نہیں ہو سکتا، اس لئے اس کے مٹا دینے کی دعاء نہیں کی گئی بلکہ نفس کے اندر چھپے رہ جانے کی خواہش کی گئی ہے اور ذنب (گناہ) عدمی حرکت کا ثمرہ اور کسب کا اثر ہے جو کلیۃً اختیاری ہے کہ وہ ہو بھی سکتا ہے اور رک بھی سکتا ہے اور اس لئے مٹ بھی سکتا ہے اس لئے اس کو بذریعہ مغفرت مٹا دینے کی درخواست کی گئی ہے نہ کہ چھپا دینے کی۔

بہر حال دنیا میں جس قدر بھی آفات انسان کے ارادی افعال سے اس پر آتی ہیں وہ یا تو اس کے ذاتی عیوب کا نتیجہ ہوتی ہیں یا اس کے اپنے ذنوب کی پاداش، عیوب میں طبعی و عقلی عدل و اعتدال کی خلاف ورزی ہوتی ہے اور ذنوب میں خدائی علم و امر کی جو عدل و اعتدال حقیقی ہے۔ ایک میں انسان خود اپنی فطرتِ سلیمہ کا مقابلہ کرتا ہے اس لئے تکوینی مصائب کا شکار ہوتا ہے، جو اس کے افعالِ حسیہ سے اس پر پڑتی ہیں اور ایک میں خدا کا مقابلہ کرتا ہے اس لئے انتقامی اور تعزیری مصائب میں گرفتار ہوتا ہے جو اس کے افعالِ شرعیہ کے سلسلہ سے اس پر ٹوٹ پڑتی ہیں۔

تکوینی مصائب اور عادی آفتیں

اب اگر یہ ذاتی کمزوریاں اور بے اعتدالیاں یعنی نفس کے عدمی افعال ہوں گے جس کے ذریعہ صرف اپنے نفس میں غیر معتدل تصرف کیا گیا ہو، یعنی طبیعت سے سرزد شدہ افعال ہوں تو نفس کو بلا واسطہ اپنی اندرونی مصائب کا سامنا کرنا پڑے گا جیسے مثلاً کھانے پینے کی بے اعتدالیوں سے معدہ و جگر کا فساد اور اس سے پورے بدن کا ضعف و امراض کی آفت میں مبتلا ہو جانا، یا مباشرت کی بے اعتدالیوں سے آلاتِ تولید کا بگاڑ اور اس سے کمزوریوں اور انقطاعِ نسل کی مصیبت کا سر پڑ جانا، یا ہمہ وقت آرام طلبی اور عیش کوشیوں کی بے اعتدالی سے سستی اور کسل بڑھ کر پورے بدن میں

رطوباتِ فاسدہ اور امراض و آلام کا پھیل جانا، یا معاشرت کی بے اعتدالی سے ملال و کلال بہم پہنچ کر مبتلائے افکار و آلام ہو جانا، یا تدابیر کی بے اعتدالیوں سے نتائج کی خرابی اور اس سے دل و دماغ میں گھٹن اور ضیق کی مصیبت کا لاحق ہو جانا وغیرہ وہ آفات ہیں جو اندرونِ بدن میں غیر معتدل تصرفات سے بدن اور نفس پر آتی ہیں۔ ان میں نہ کسی غیر کی ملک میں تصرف ہے کہ اسے ظلم کہا جائے نہ کسی قانونی امر و نہی کی خلاف ورزی ہے کہ اسے سزا و تعزیر کہا جائے، بلکہ ذاتی کمزوری، حماقت و جہالت، بے اعتدالی اور خود اپنے نفس میں اک بے جا اور نامناسب تصرف ہے جس کے یہ طبعی ثمرات کہلائیں گے جو باذن اللہ نمایاں ہوں گے۔

اور اگر متعدی افعال ہوں جن کے ذریعہ کائنات کی اشیاء اور اعیان میں غیر معتدل تصرفات کئے جائیں جن کا منشاء عقلی اصول ہوں جیسے تمدنی تصرفات اور عقلی نظام میں نامناسب دخل اندازی ہو، تا کہ تمدنی منافع تدریج کے بجائے وقتی طور پر حاصل کر لئے جائیں، یا ایک دم غیر معمولی انتفاعات حاصل کئے جائیں جن کا منشاء محض ہوس رانی ہو تو پھر بھی تکوینی آفات نفس پر بواسطہ اشیاء کائنات آئیں گی اور تمدن کے راستہ سے اجتماعی طور پر جامہٴ بشری پر پڑیں گی اور پھر یہ تصرفات جس حد تک وسیع ہوں گے اسی حد تک ان کے ثمرات بھی وسیع ہوں گے۔

عقلی تصرفات چونکہ ہمہ گیر اور اجتماعی و تمدنی رنگ میں ہوتے ہیں اس لئے کائناتی مصائب و آفات بھی ہمہ گیر انداز ہی میں انسان کے سامنے آتے ہیں جو عام حیوانات پر نہیں آتے، کیونکہ حیوانات اپنی مختصر طبعی ضروریات کے ماتحت ہر چیز غذا ہو یا دوا، دانہ ہو یا پانی، بقدر ضرورت لیتے ہیں اور وہ بھی غیر شعوری طور پر اور ساتھ ہی بلا صنعت و حرفت اور بلا تسخیر و تدبیر رفع حاجت کر لیتے ہیں، اس لئے ان کا یہ ارادی فعل بھی ان کی بے شعور طبیعت سے سرزد ہونے کے سبب بمنزلہ غیر ارادی فعل کے محض ایک طبعی حرکت رہ جاتا ہے، اس لئے وہ ارادی افعال کی آفات سے بھی بہت حد تک محفوظ ہیں، لیکن انسان اپنی طبعی ظرافت، وسعت پسندی اور تسخیر عالم کے ماتحت انتفاعات کے سلسلہ میں نہ ضروریات کو قلیل اور مختصر رہنے دیتا ہے نہ ان طویل و عریض ضروریات میں قدر ضرورت پر قناعت کرتا ہے بلکہ جذبہٴ تکاثر اور داعیہٴ ظرافت سے ان میں اپنی صنعت و دستکاری، تکلف و تصنع، تزئین

و آرائش، آسائش و زیبائش اور مبالغہ آمیزیوں کو دخل دے کر قدرت کے سارے ہی خزانوں میں تصرفات کرتا ہے، اس لئے اس کے ان ارادی انتفاعات کا ردِ عمل بھی اس کے حق میں حیوانات سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔

مثلاً آفاقی اور خارجی حوائج کے سلسلہ میں ایک انسان کسی جانور کی طرح طبعی انداز میں دریا سے محض پانی پی نہیں لے گا بلکہ عقل کی طاقت سے وہ اس سے نہریں کاٹ کر زمین کو پلائے گا بھی یعنی آبِ نوشی کے ساتھ آبِ پاشی بھی کرے گا بلکہ لوہے اور پیتل تک کو بھی پانی سے سیراب کرے گا، یعنی انجنوں اور مشینوں میں بھی استعمال کرے گا۔ پھر محض سطحِ دریا ہی سے پانی لے لینے پر قناعت نہیں کرے گا بلکہ مشینی طاقتوں اور بورنگ کے ذریعہ زمین کی گہرائیوں سے بھی پانی اگلا کر چھوڑے گا، پھر جانور تو صرف چلتی ہواؤں سے محض سانس کی درآمد برآمد ہی کا طبعی فائدہ اٹھالیتا ہے لیکن انسان اس کے ساتھ ساتھ خود ہواؤں کو بھی حرکت و سکون میں لاتا رہتا ہے، کبھی پنکھوں سے ساکن ہوا کو متحرک کر دیتا ہے اور کبھی ربڑ کی گیندوں اور ٹائروں میں چلتی ہوا کو ساکن اور محبوس کر دیتا ہے، کبھی خوردنی اور استعمالی اشیاء کے ڈبوں میں بھری ہوئی ہوا کو نکال باہر کرتا ہے اور کبھی مشینوں اور انجنوں کے شکم میں ہوا سے کوئی خلا باقی نہیں چھوڑتا ہے، غرض کبھی خلاء کو بزورِ ٹھونس کر بھر دیتا ہے اور کبھی ملاء کو زبردستی خلاء بنا دیتا ہے اور بھری ہوئی ہوا کو نکال باہر کرتا ہے۔ پس انسان ہوا کھاتا بھی ہے اور اس سے کھیلتا بھی ہے۔

یا مثلاً جانور تو حرارت سے محض تاپ ہی لیتے ہیں اور وہ بھی بے سوچے سمجھے اور اپنی صنعت کے دخل کے بغیر، لیکن انسان تاپنے کے ساتھ اپنی صنعت سے حرارت کو قابو میں لے آنے کی بھی فکر میں رہتا ہے، کبھی اسے پانی اور ہوا کے جگرتک سے کھینچ نکالتا ہے جو برق کی صورت میں نکلتی ہے اور کبھی اسے کھمبوں پر چڑھا کرتا بنے کے تاروں میں لپیٹ دیتا ہے کہ وہ بندھ جاتی ہے، کبھی اسے قہقہوں کے شیشے میں اتار لیا اور کبھی اسے مزدور بنا کر اس سے انجن چلوائے اور کبھی اس کے ذریعہ چلتے ہوئے پرزوں کو روک دیا۔ غرض آگ اور حرارت سے وہ نفع ہی نہیں اٹھالیتا بلکہ اس سے محنت مزدوری بھی کراتا ہے۔ یہ آسمانوں پر چڑھنے والی آگ اگر آفتاب کی شعاعوں میں جا کر پناہ لیتی ہے تو اسے

وہاں سے بھی کھینچ لاتا اور جذب کر لیتا ہے اور زمین کے ذرات میں بجلی بن کر چھپتی ہے تو اسے یہاں سے بھی نکال باہر کرتا ہے۔ گویا اس کا تصرف زمین سے گذر کر فضاؤں تک اور فضاؤں سے گذر کر فلک اور فلکیات تک جا پہنچتا ہے۔

غرض جانور تو ان اشیاء سے غیر شعوری طور پر اور طبعی انداز سے اور وہ بھی انتفاع کے محدود دائرہ میں رہ کر کچھ طبعی فوائد ہی حاصل کر لیتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ خود ہی ان اشیاء کے تصرفات کے معمول بنے رہتے ہیں نہ کہ ان میں کوئی عمل و تصرف کرتے ہیں لیکن انسان شعوری اور اختیاری طور پر خود ان اشیاء میں تصرف کر کے انہیں اپنی بیگار میں لگائے رکھتا ہے۔ بالفاظ دیگر حیوانات جب کہ علم اشیاء سے خالی ہیں تو تسخیر کائنات اور تدبیر اشیاء سے بھی کورے ہیں، اس لئے حیوانی افعال کے اثرات صرف ان کی انفرادی ذوات تک محدود رہتے ہیں اور وہ بھی کم سے کم، اس لئے ان کے افعال کو نہ عالمانہ افعال کہیں گے نہ جاہلانہ، نہ عادلانہ نہ ظالمانہ، لیکن انسانی افعال چونکہ اس کے ہمہ گیر علم سے سرزد ہوتے ہیں اور وہ علم الاشیاء کے واسطے سے تمام اشیاء کائنات میں تصرف کرتا ہے اس لئے اس کے اثرات صرف اس کی ذات تک محدود نہیں رہتے بلکہ پوری کائنات پر ان کا اچھا برا اثر پڑتا ہے کہ ہمہ گیر علم ایک ہی ہے اور وہ ساری کائنات بشری میں پھیلا ہوا ہے اور پھر یہ ہمہ گیر اثرات لوٹ کر آخر کار اس انسان کے ہی نفع و ضرر کا سامان بنتے ہیں، اس لئے اس کے افعال عالمانہ و جاہلانہ اور عادلانہ و ظالمانہ دونوں طرح کے القاب کے مستحق ہو سکتے ہیں۔

اب اگر آدمی اشیاء کائنات کی تسخیر تصرف میں عدل و اعتدال اور میانہ روی اختیار کر کے ان سے درمیانی درجہ کا فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا ہے تو اس کائنات کے وجودی جوہر اور آثار و خواص بھی معتدل انداز سے کھلتے ہیں اور معتدل ہی انداز سے فائدہ پہنچاتے ہیں جو پائیدار اور دیرپا ہوتا ہے۔ اگر علم و عدل کے بجائے انجام کی جہالت اور بے اعتدالیوں کے ساتھ یہ تصرف عمل میں نہیں آتا ہے تو اس کے افعال کی نوعیت کے مطابق کائنات کے خواص و آثار بھی غیر معتدل انداز میں نمایاں ہوتے ہیں جن سے قسم قسم کے آفات و مصائب کا ظہور ہوتا ہے اور ان کا ضرر بالآخر پھر انسان ہی کے غیر معتدل نظریات کی صدائے بازگشت ہوتی ہیں جو انسان سے چل کر اور پورے آفاق سے گذر کر اسی

پر لوٹ آتی ہیں اور اس طرح گویا انسان کی ہی قوتِ عملیہ کا بے جا استعمال اس کے حق میں آفات و مصائب کے کانٹے بودیتا ہے۔

راز اس کا یہ ہے کہ قدرتی طور پر انسان کا جیسا اندازِ فکر ہوتا ہے ایسے ہی اس میں علمی نظریات بھی قائم ہوتے ہیں۔ پھر ان سے ویسی ہی صنعتیں اور حرفتیں اور اسی نوعیت کے حرکات و افعال اور ان سے اسی نوعیت کے آثار و نتائج ظہور میں آتے ہیں۔ اگر ان افعال و حرکات میں کائنات کی عام اشیاء بمقدار کثیر اور بطریقِ مبالغہ ہمہ گیر طریق پر استعمال میں آئی ہیں تو ان کے نقائص و فسادات اور آفات کا بھی کثیر الانواع اور دور رس ہونا ضروری ہے۔

مثلاً آج کے خالص مادی تمدن میں خاص نظریات و افکار کے ماتحت ایٹم بم (ذراتی بم) کی ایجاد ظاہر ہے کہ انسان کے دماغی فکر کا ایک اثر اور نتیجہ ہے، گویا ایٹم بم انسانوں کے دماغ میں سے نکلی ہوئی ایک چیز ہے۔ اگر یہ کوئی ہلاکت ہے تو بلاشبہ یہ تباہی انسانوں کے اندر سے نکل کر باہر آئی ہے۔ پھر اس تباہی میں اگر سینکڑوں معدنیات شامل ہیں تو گویا انسانی دماغ میں سے برآمد شدہ تباہی نے اپنی مدد پر ان تمام چیزوں اور معدنیات کو لے لیا جو اس ایجاد میں انسان کے زیر تصرف آئیں اور اس طرح تباہی کا یہ مسالہ انسانی فکر کی ہمہ گیری سے تباہی میں بھی ہمہ گیر ہو کر دماغ سے باہر آیا۔

اب اگر ایٹم بم نے بواسطہ انسان ایک بلندی سے گر کر آبادی اور ویرانہ، زمین و باغ، حرث و نسل وغیرہ کا ایک وسیع حصہ اور رقبہ برباد کر دیا جس سے انجام کار خود انسان ہی برباد ہوا تو یہ تباہی درحقیقت نظریات کی صورت میں انسان ہی کے دماغ میں سے نکلی اور کتنی ہی معدنیات میں سے گذرتی ہوئی بالآخر پھر انسان ہی پر آ پڑی۔

پس جس حد تک ان تصرفات میں بے اعتدالی، مبالغہ آمیزی اور افراط ہوئی اسی حد تک اس میں سے آفات و مصائب کا ذخیرہ مبالغہ سے نمایاں ہوا۔ گویا یہ ساری تباہی عدم العدل سے سرزد ہوئی جو عدمی وصف تھا اور جس جس چیز کو لگتا گیا اس میں عدمی نسبت قائم ہوتی گئی اور وہ آفات کا مورد بنتی رہی۔ پس مصیبت کا خزانہ درحقیقت وہی عدم ثابت ہوا، کہیں عدم العلم کی صورت میں اور کہیں عدم العدل کی صورت میں، اور جتنا اس میں مبالغہ ہوا اتنا ہی مبالغہ سے مصائب کا ظہور بھی ہوا۔

ایٹم بم کی خاص صورت چھوڑ کر عمومی طور پر بھی یہی اصول ہر جگہ کارفرما نظر آئے گا کہ اشیاء کائنات میں جتنا اور جیسا تصرف ہوگا اتنی ہی اور اسی نوعیت کی ان کی عدمی آفات میں بھی کھلیں گی، تصرف قلیل ہوگا تو قلیل اور قابل تحمل ہوں گی، کثیر اور غیر معتدل تصرف سے آفات بھی کثیر اور ہمہ گیر ہوں گی۔ مثلاً قدیم غیر مشینی بدویانہ یعنی سادہ تمدن میں چونکہ اشیاء کائنات سے نفع اٹھانے میں اعتدال کا رشتہ ہاتھ سے نہ دیتے ہوئے محض رفع ضرورت کا درجہ ملحوظ رکھا جاتا تھا، جس میں زوائد اور فضولیات کم ہوتی تھیں تو اشیاء کائنات میں انسانی تصرفات بھی معتدل انداز سے ہوتے تھے، اور اس اعتدال انتفاع کے سبب اس تمدن کے سامانوں میں اگر راحت کم یا بقدر ضرورت تھی تو مصیبت بھی کم، محدود اور بقدر تحمل ہوتی تھی، لیکن آج کے مشینی تمدن میں جب کہ افراط اور مبالغہ سے کام لے کر حد ضرورت و اعتدال کو ترک کر دیا گیا اور غیر معتدل تصرفات سے راحت و لذت کے حصول میں مبالغہ و افراط سے کام لیا گیا تو اسی نسبت سے آفاقی مصائب اور انجام کار ان نفسی مصائب بھی بڑھ گئیں جنہوں نے انسانوں کو اسی ہمہ گیری سے تباہ کرنا شروع کر دیا جس ہمہ گیری سے انسانوں نے ان میں تصرفات کئے تھے۔

مثلاً ایک خس پوش خام یا معمولی درجہ کا مکان اگر گر پڑے تو مکان داروں کے بچنے کی توقع ہو سکتی ہے، لیکن اگر دس بیس منزل کی سربفلک بلڈنگ آپڑے تو مکان دار ہی نہیں آس پاس کے شہر داروں کے بھی بچنے کی کوئی صورت نہیں رہتی۔ یا مثلاً مٹی کے ایک دیے سے کوئی چیز جلنے لگے تو بجھانے کی سبیل باسانی ممکن ہے، لیکن اگر بجلی کا کرنٹ درودیوار میں پھیل جائے تو زندگیوں کی بقاء کی بھی کوئی صورت نہیں رہتی۔ اگر تیر و تلوار سے میدان جنگ میں لوگ ختم ہوتے تھے تو صرف آمنے سامنے کے، لیکن مشین گنوں، بموں اور زہریلی گیسوں سے اگر خاتمہ ہوتا ہے تو ایک میدان جنگ ہی کا نہیں آس پاس کی بستیاں بھی تباہ و ویران ہو جاتی ہیں۔ اگر غیر مشینی گاڑیوں میں سفر دیر سے طے ہوتا تھا تو ان گاڑیوں کی ٹوٹ پھوٹ یا لوٹ پوٹ یا ٹکر سے کوئی عام تباہی اور مصیبت نازل نہیں ہوتی تھی لیکن اگر ریل موٹر ہوائی جہاز وغیرہ میں سفر جلد طے ہونے کی راحت مخفی ہے تو ان کی معمولی سی ٹکر یا الٹ جانے میں جان و مال کا اتلاف بھی بے پناہ چھپا ہوا ہے، کہ پل بھر میں ہزاروں جانیں

ضائع ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ آئے دن اخبارات میں آج کے تمدن کی مختلف الانواع راحتوں کے ساتھ مختلف الانواع مصیبتوں کے اعداد و شمار بھی حدِ شمار سے باہر چھپتے رہتے ہیں۔

پھر ان مبالغہ آمیزیوں سے مصائب کی یہ ہمہ گیری نہ صرف انسانوں کی ذوات ہی تک محدود رہ جاتی ہے بلکہ نفس سے گذر کر آفاق تک بھی پھیلتی ہے اور بالآخر اس کی تباہ کاری پھر انسان ہی کی طرف لوٹ آتی ہے۔ مثلاً آج کے انسانی افکار و تدابیر سے پیدا شدہ مہلک جنگی ایجادات جیسے زہریلی گیس، منتشر بارود، پھٹنے والے بم، ذراتی بم، یا تمدنی ایجادات میں انجن، موٹر، ہوائی جہاز اور دخانی کشتیوں وغیرہ کی لپیٹ میں تو خود یہ انسان ہی آتا ہے، گویا انسان کی خود اپنی فکری قوتیں ان سامانوں کی صورت میں پہلے تو انسان ہی کے لئے تباہ کن ثابت ہوتی ہیں اور پھر سامانوں سے پیدا شدہ اثرات کا شکار پوری کائنات ہوتی ہے اور انجام کار کائنات کی بربادی سے یہ تباہ کن اثرات لوٹ کر پھر انسان ہی کی تباہی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

جیسے مثلاً غیر معمولی مقدار کے پھٹتے ہوئے بارود یا توپوں یا مشین گنوں اور بموں کا دھواں یا زہریلی گیس کے بخارات یا موٹروں اور ہوائی جہازوں کے پٹرول اور انجنوں کے گیس کے پیپے انخراات وغیرہ جب ہر سمت میں ہر وقت پاک صاف ہوا میں سرایت کرتے رہیں گے تو کیسے ممکن ہے کہ ہوا مکر نہ ہو اور اس میں ان بخارات کی سمیت سرایت نہ کرے؟ اور پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ سمیت آلود ہوا انسانی مزاج میں مسموم اثرات پیدا نہ کرے اور انسانوں کی صحتیں بجائے خود صحیح رہ جائیں؟ نیز ان جانوروں بلکہ پھلوں اور سبزیوں کے مزاج میں بھی پیوست نہ ہو جو بصورت غذا و دوا انسان کا جز و بدن بنتی ہیں اور اس راستہ سے بھی ہمہ گیر طریق پر انسان کے مزاج میں تھوڑا بہت فساد نہ آئے؟ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مسموم اور خراب ہوائیں بلا واسطہ بھی دنیا میں طرح طرح کے امراض اور وباؤں کے نشوونما کا ذریعہ بنیں، جو انسانوں کے مزاجوں کے اعتدال کو فوت کر کے آخر کار پھر اسی انسان کو قبر کے کنارے جا لگائیں۔

پس یہ مسرفانہ ایجادات یا انسانوں کی بے اعتدال کر تو ت کچھ انسانوں کو تو براہِ راست تباہ کرتی ہیں اور کچھ کو بالواسطہ اپنے چھوڑے ہوئے اثرات سے برباد کر دیتی ہیں اور انجام وہی مصائب

وآفات کا افراط ہوتا ہے، جو اولاً عالم انفس سے عالم آفاق میں اور پھر عالم آفاق سے عالم انفس میں انسان کے غیر معتدل تصرفات سے بذریعہ عناصر و موالید چھا جاتا ہے اور مادہ پک جانے کے بعد اپنے مقررہ وقت پر باذن اللہ انسانوں پر آپڑتا ہے، جس میں آخر کار انسان ہی تباہ ہوتا ہے۔

اسی طرح مثلاً جب کہ زمین کی کانوں اور خزانوں سے سونا، چاندی، لوہا اور عام معدنیات رانگ، سیسہ، ہڑتال وغیرہ اور تیل پٹرول اور دوسرے سیال مادے غیر معتدل طریقوں سے بافراط اور بہمہ اوقات نکالے جاتے رہیں گے، تو موجودہ سائنس کے اصول پر زمین کے ذخیروں میں کمی آتی رہے گی۔ ظاہر ہے کہ اگر ذخائر زمین میں یہ کمی مسلسل ہوتی رہے گی تو لامحالہ زمین کے ٹھوس حصوں میں غیر طبعی خلاء اور تخلخل بھی پیدا ہوگا اور قدرتی طور پر زمین کا وہ ٹھوس پن اور تکاثف یا جماؤ باقی نہ رہے گا جو اب تک تھا، اور نتیجہ یہ ہوگا کہ جیسے بدن میں زخم ہو جانے سے جب پھٹن بڑھ جاتی ہے تو طبعی طور پر بدن یہ خالی شدہ حصہ بھرنے کی طرف مائل ہوتا ہے اور ایسے ہی زمین کے ان خالی شدہ متخلخل حصوں کے اجزاء جنہیں انسان اپنی بے اعتدالی سے ایک پھٹا ہوا زخم بنا دیتا ہے، جب طبعی انداز میں باہم ملنا چاہتے ہیں تو اس غیر طبعی حرکت سے ممکن ہے کہ زمین کے اس حصہ میں حرکت پیدا ہو جائے اور پھر زمین کے ٹھوس حصے بھی اپنے طبعی تقاضے سے جب اپنے اجزاء کو خالی شدہ حصوں کی طرف منتقل کرنے لگیں تو ان میں بھی تھوڑا بہت خلا پیدا ہو جائے اور اس خلاء کے سبب اس کے آس پاس کے حصے بھی اپنے اجزاء سے اسے پر کرنے کی طرف جھک آئیں تو قدرتی طور پر یہ جمی جمائی زمین بایں انتقالات اجزاء کی حد تک درجہ بدرجہ حرکت میں آجائے جس کی شکل زلزلہ کی سی ہو جائے۔ چنانچہ ایک ہی زلزلہ کے جھٹکے کہیں شدید اور کہیں خفیف محسوس ہوتے ہیں، گویا ایک حصہ زمین کے زلزلہ کا اثر دوسرے حصہ زمین تک جا پہنچتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ پوری زمین میں ایک لچک ہے اور وہ لوہے کی مانند کلیہ ٹھوس نہیں، اسی لئے جب وزنی ریل گاڑیاں اپنی لائن پر یا دوسری وزنی اشیاء یا کسی حصہ زمین پر چلتی یا گرتی ہیں تو دور دور تک آس پاس کی زمین دہل جاتی ہے اور ہلتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔

پس ہو سکتا ہے کہ زمین کے ایک متخلخل حصہ کا زلزلہ دوسرے حصہ زمین کو بھی بقدر قرب

واستعداد ہلا دے بلکہ اگر ایسا وقت آجائے کہ یہ زمین انسانی تصرفات کے ذریعہ اپنے سارے خزانے اگل دے اور اس کے معدنی اور اندرونی قوتوں کے سارے ذخیرے باہر ہو کر انسان کے استعمال میں آجائیں جس سے زمین کے اندرونی حصے میں ہر طرف خلاء ہی خلاء ہو جائے تو بہت ممکن ہے کہ پوری زمین کا کوئی اتنا عظیم زلزلہ نمایاں ہو کہ اس سے کوئی خطہ اور کوئی حصہ زمین مستثنیٰ نہ رہ سکے اور انسان اس کی دہشت و عظمت سے مدہوش اور حواس باختہ ہو کر پوری دنیا ہی کو اور دنیا اسے خیر آباد کہنے پر مجبور ہو جائے۔ شاید اسی طرف ان احادیث میں اشارہ ہو جن میں ایک طرف تو انسانوں کی انتہائی بے اعتدالیوں اور ظالمانہ و جاہلانہ حرکات پر روشنی ڈالتے ہوئے اس دور کے انسانوں کو اخلاق میں بہائم سے تشبیہ دی گئی ہے اور شرار الخلق کہا گیا ہے جو جانوروں کی مانند آمنے سامنے زنا کاری اور خباثتوں میں مبتلا ہوں گے، اور پھر اس کی خبر دی گئی ہے کہ زمین اپنے خزانے اگل دے گی، مال کی فراوانی ہوگی اور پیداوار کی حد ہو جائے گی، اور اس کے بعد دنیا کے اس عظیم زلزلہ کی بھی خبر دی گئی ہے جو پوری زمین کا زلزلہ ہوگا اور زمین چھلکے کی مانند ہو جائے گی، جس میں جماؤ اور قرار نہ رہے گا۔ پوری دنیا ہل جائے گی اور اس طرح اس کے سارے عناصر باہم خلط ملط ہو کر فنا کی ایسی حد پر آجائیں گے کہ یہ حرکت اس ہمہ گیر زخم کو نہ بھر سکے گی بلکہ ازسرنو اس کی قوتوں کی تجدید کی جائے گی جس کو شریعت کی اصطلاح میں قیامت کہتے ہیں۔

بہر حال اس صورتِ حال سے زلزلوں کے رونما ہونے میں بھی انسانی کرتوت اور بے اعتدالیوں کا کسی حد تک دخل ضرور نکلتا ہے۔ پس ہو سکتا ہے کہ زلزلوں کا ایک حصہ قدرتی ہو جو بلا واسطہ قدرتِ الہی سے ظہور پذیر ہو، اور ایک حصہ انسانی کرتوت کے اثرات کے طور پر نمایاں ہوتا ہو جیسا کہ تمام آفات میں یہی دونوں علتیں موجود ہیں۔

پھر اس طرح مثلاً برقی پنکھوں اور مشینوں کے ذریعہ جب ہوا اندازِ طبعی سے زیادہ کھینچی جائے گی، مشینی نلوں کے ذریعہ کھیتوں اور کارخانوں کے لئے پانی کے ذخیرے تدریج کے بجائے بیک دم اور متوسط مقدار کے بجائے بھاری اور غیر معمولی مقدار میں کھینچے جانے لگیں، پیداوار کے لئے زمین کو مشینی آلات کے ذریعہ سال بھر میں چار چار دفعہ جوتا جانے لگے، گویا زمین کو بہ تکلف غیر قدرتی

پیداوار پر مجبور کیا جائے اور زمین کی جو قوت بتدریج ایک سال میں صرف ہوتی وہ تین ماہ میں ایک دم حاصل کر لی جائے۔ پھلوں میں کیمسٹری اور کیمیاوی اصول پر حجم بڑھانے اور رنگ و صورت لانے کی غیر طبعی صورتیں یعنی قدرتی صورتوں کے بجائے مصنوعی شکلیں اختیار کی جانے لگیں تاکہ جتنا پھل ایک سال میں حاصل ہوتا وہ تین ماہ میں حاصل ہو جائے، اور اس طرح تجارتی منافع جو سال بھر میں حاصل ہوتے وہ تین ماہ میں حاصل ہو جائیں، گویا چار سال کا بجٹ ایک ہی سال میں پورا ہو جائے۔ آفتاب کی شعاعوں سے اشیاء میں جو حرارت طبعی طور پر بتدریج سرایت کرتی اسے آتش شیشوں اور دوسرے سائنسی آلات سے ایک دم جذب کر کے ان اشیاء میں غیر معمولی، غیر معتدل اور ظرف سے زیادہ حرارت ایک دم سمودی جائے، مشینوں کے ذریعہ لاکھوں ٹن پانی اسٹیم کی صورت سے ہوا میں ملایا جاتا رہے، جس سے ہواؤں کا مرطوب ہو جانا اور ان سے مزاجوں کا مرطوب بن کر بارد امراض قبول کرنے کی استعداد پیدا کر لینا قدرتی ہے، معادن میں چھپی ہوئی چیزوں کو مشینوں کے ذریعہ ایک دم غیر معمولی انداز سے باہر لا کر استعمال کیا جانا جن کی طبعی خاصیات سردی یا گرمی کا انسانی مزاجوں پر غیر معتدل انداز میں اثر انداز ہونا قدرتی ہے، جیسے سڑکوں پر بجھے ہوئے سیمنٹ اور ڈامر اور بڑ و غیرہ سے طبعاً گرمی اعتدال سے بڑھ جائے اور اس سے دماغوں میں خفقان دماغی امراض یا ضعف دماغ پیدا ہونے لگے جن کے معالجات کے لئے پھر تبرید اور ٹھنڈک پیدا کرنے والی چیزیں بھی افراط ہی کے ساتھ استعمال میں لائی جائیں، جیسے مشینی برف یا ٹھنڈی ہوا پیدا کرنے والی برقی مشینیں جو مکانوں کو ٹھنڈا کر دیں، حتیٰ کہ ریلوں میں بھی ایرکنڈیشن کارپن لگایا جانا اور جب ان برودت آور سامانوں سے مزاجوں میں برودت بھی غیر معتدل اور بافراط راسخ ہو جائے جس کا خمیازہ سردیوں میں بھگتنا پڑے تو پھر مشینوں ہی کے ذریعہ غیر معمولی گرمی حاصل کئے جانے کی ضرورت پڑنے لگے اور برقی مشینوں سے کمروں کو گرم کیا جانے لگے اور مزاجوں کو گرمایا جانے لگے تاکہ برودت کی افراط رفع ہو۔

غرض تبریدِ مفرط سے غیر معمولی حرارت کی سعی اور پھر حرارتِ مفرط سے غیر معمولی تبرید کی تحصیل انسانی مزاجوں کو کھلونا بنائے رکھے، جس سے ایسے غیر طبعی احوال و امراض انسانوں پر طاری

ہوں کہ نہ طب کی کلیات ان کا پتہ دیں نہ اس کے معالجات میں ان کی خصوصی تدبیریں مذکور ہوں، چنانچہ فتن کی احادیث میں خبر دی گئی ہے کہ آخر زمانہ میں جب کہ افراط و تفریط کا دور دورہ ہوگا ایسے نئے نئے امراض نمایاں ہوں گے جو نہ اگلوں نے دیکھے ہوں گے نہ پچھلوں نے سنے ہوں گے۔

بہر حال ان غیر معمولی اور بے اعتدال انتفاعات سے مضر تیں اور مصیبتیں بھی غیر معمولی ہی کھلنی ناگزیر ہوں گی۔ پھر کبھی تو یہ ایکدم ابھری ہوئی قوت آفاق و انفس میں اشتعال اور ابھار پیدا کر کے انہیں بھڑکائے گی جس سے آفات معمول سے زیادہ بھڑک اٹھیں گی، اور کبھی اس کے ردِ عمل کے طور پر ایکدم گر کر اور سست ہو کر انفس و آفاق کو مضحل اور سست کر دے گی جس سے اصل طبعی راحتوں کا معیار بھی گر جائے گا اور وہ بھی ایک مصیبت ہی ہوں گی اور بعد چندے ناگزیر ہوگا کہ اس بے اعتدال چستی اور سستی کے لوٹ پھیر سے زمانہ کی آب و ہوا ہی بدل جائے، اس میں تکوینی فسادات رونما ہوں اور اس کا اعتدال اس وقت تک کے لئے ختم ہو جائے جب تک کہ ان مادی قوتوں کی تسخیر اور تحصیل ہی میں اعتدال پیدا نہ ہو، اور کوئی اعدل المزاج انسان پیدا ہو کر پھر سے ان ظلوم و جہول انسانوں کو علم و عدل پر لگائے اور ان کے مزاجوں اور مزاجوں کے واسطے سے اخلاق اور اخلاق کے ذریعہ اعمال میں اعتدال قائم نہ کر دے۔ ورنہ ظاہر ہے کہ دنیا کی کوئی چیز جب افراط کے ساتھ ایک دم استعمال کی جائے گی تو قدرتاً اُدھر تو وہ ایکدم طوفانی رنگ میں امنڈ کر اپنے اثرات نمایاں کرے گی جس سے اجزاء عالم کے مزاجوں پر افراط کا اثر پڑے گا اور ادھر اس کے ردِ عمل میں جب سست رفتاری کے ساتھ ان اشیاء کا عمل جاری ہوگا تو مزاجوں پر تفریط کا اثر پڑے گا اور ساتھ ہی یہ بے اعتدالی سے نکالا ہوا عنصر جب دوسرے عناصر کے ساتھ ایک دم مخلوط ہوگا تو خود عناصر کے مزاجوں کو ہی بے اعتدال بنادے گا، جن سے نوع بنوع عدی آفات کا ظہور ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ ان ساری بے اعتدالیوں اور ان سے پیدا شدہ مصائب کو بھگتنا انسان ہی کو پڑے گا جس کی بے اعتدالیوں سے جہان میں یہ بے اعتدالیاں نمایاں ہوئی تھیں، اور جو ان خزان و دفائن اور معادن کو خالی کرنے پر ہمہ وقت تلا ہوا تھا۔

بہر حال موجودہ مشینی تمدن کے یہ نئے نئے اجزاء اگر حدِ اعتدال سے گزرے ہوئے منافع اور بڑی بڑی راحتیں اپنے دامنوں میں پنہاں رکھتے ہیں تو اسی حد تک آفات و مصائب کا غیر محدود ذخیرہ

بھی اپنے اندر لئے ہوئے ہیں، جو انسانوں کی ہمہ گیر تباہی اور اشیاءِ عالم کی بھی ہمہ گیر بربادی کا باعث ہوتا رہتا ہے، جو بلاشبہ محض انسان کی مبالغہ آرائیوں اور اسراف پسندانہ افعال سے نمایاں ہو کر عالم کی تباہی کا باعث ہوتا ہے۔

گویا انسان کی غیر معتدل حرکت سے ساری کائنات میں بھی غیر معتدل حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور دنیا کی ہر چیز زیر و زبر ہو کر عالم کی تباہی کا باعث بن جاتی ہے، اور پھر یہ آفاقی مضرتیں جو انسانی ہاتھ سے حرکت میں آئی تھیں بالآخر انسان ہی کی طرف لوٹتی ہیں، اور کائنات کے اجزاء کا یہ فساد جو انسانی افعال کا مفعول بننے سے ان میں نمایاں ہوتا ہے، جس سے حرارت و برودت کے طوفان زمین کے زلزلے، فضاء کے انحرافات، آب و ہوا کی سمیت، اس سے حیوانات و نباتات کے گوشت پوست کے زہر آلودگی اور خرابی پھر عام غذاء و دوا میں غیر معتدل آمیزش سے پیدا شدہ فساد نمایاں ہوتے ہیں، بالآخر لوٹ کر پھر انسانوں ہی کے فسادِ مزاج کا سبب بنتے ہیں، جس سے ان میں امراضِ افکار، غموم و آلام، تشویشات اور پریشانیاں لاحق ہو کر انسانوں کو تباہی کی طرف ڈھکیلنے لگتی ہیں اور ان آفاقی مصائب کے بطن سے انفسی مصائب کی اولاد پیدا ہوتی ہے۔

پس یہ فساد انسان کے ظالمانہ اور جاہلانہ افعال سے چلتا ہے اور کائنات کو روندتا ہوا انسان ہی کے انفسی احوال پر آ کر ختم ہوتا ہے اور اس طرح انسان اپنے کو خود اپنے ہی آپے سے برباد کرتا رہتا ہے۔ پس یہ انسانوں کا ظلم ہوتا ہے خدا کی طرف سے معاذ اللہ کوئی تعدی نہیں ہوتی، کہ وہ ظلم و تعدی سے پاک اور بری ہے:

ذَلِكَ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ.

یہ سب کچھ تمہارے اعمال ہی کی بناء پر ہے اور بے شک اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں۔

اسی عالم گیر انسانی فساد کو جو فسادِ بحر و بر کا ذریعہ بنتا ہے، قرآن نے انسانی کرتوت کا نتیجہ فرمایا ہے خواہ وہ خشکی پر نمایاں ہو یا تری میں:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ

الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ.

لوگوں کے اعمال کی بناء پر خشکی اور تری دونوں میں فساد ہی فساد پھیل گیا تا کہ ان کے اعمال کے بعض حصہ کا مزہ انہیں چکھا دے، ممکن ہے کہ وہ رجوع کر لیں۔

بہر حال ان کائناتی مصائب و آفات کو انسانی افعال کا طبعی ثمرہ کہا جائے گا خواہ وہ انفس میں نمایاں ہوں یا آفاق میں، اور پھر بواسطہ آفاق دوبارہ لوٹ کر پھر انفس میں سرایت کریں، ان آفات و مصائب کا نام انتقام و سزا نہ ہوگا کیونکہ یہ تمام غیر معتدل حرکات انسانی عیوب کی قسم میں سے ہیں جو عدل و اعتدال کے تو خلاف تھیں مگر کسی قانونی امر و نہی کے خلاف نہ تھیں، اس لئے ان پر تکوینی ثمرات تو مرتب ہوئے مگر تشریحی انتقامات سے ان کا زیادہ تعلق نہیں، کہ انہیں شرعی وبال و نکال کہا جائے۔

رہا یہ کہ انسانی بے اعتدالیوں اور عیوب سے انسان پر انفسی اور آفاقی مصائب کس طرح آتی ہیں؟ اور ان عیوب سے ان آفات کا ربط کیا ہے؟ سو جہاں تک ذاتی عیوب سے خود نفس انسانی میں عدمی آفات ابھرنے کا تعلق ہے، کوئی پیچیدہ مسئلہ نہیں۔ ان عیوب اور انفسی آفات میں ظاہری اسباب کا سلسلہ نمایاں ہے، زیادہ کھانے، زیادہ سونے، زیادہ راحت اٹھانے اور زیادہ لذتوں میں سرشار رہنے سے نفس میں امراضِ افکار، تشویش، پریشانی اور گھٹنِ سوء مزاج کا پیدا ہو جانا بدیہی ہے۔ اسی لئے ریاضتِ نفس، ورزش اور مشقت کے ذریعہ ان آفات کو دفع کرنے کی فکر کی جاتی ہے کہ راحتِ محض بلا مشقتِ عمل کا انجام تعطل اور افکارِ رنگی ہے۔ ظاہر کے یہ بے اعتدالیاں بھی حسی ہیں اور نفس میں ان کے اثرات بھی حسی ہیں، اور سب جانتے ہیں کہ محسوسات کا محسوسات سے رشتہ اسباب و مسببات کی لائن کی ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے کہ اس پر دلائل قائم کرنے کی ضرورت نہیں، تاہم جس حد تک اس پر شواہد قائم کرنے کی ضرورت تھی وہ تفصیل سے گذر چکے ہیں، جن کی رو سے واضح کر دیا گیا ہے کہ انسانی عیوب کے نتائجِ بد اور اس کی بے اعتدالیوں کے ثمرات کائنات سے گذرتے ہوئے آخر کار انسانی نفس کو تباہ کر دیتے ہیں۔

انتقامی تعزیرات

یعنی منجانب اللہ معاصی کی سزائیں

شرعی افعال کی بے اعتدالیوں پر انتقامی آفات

اب اگر انسان کے ان غیر معتدل حسی افعال میں قانونِ الہی یعنی دین کی خلاف ورزی بھی شامل ہو جائے تو یہ محض عیوب نہ رہیں گے بلکہ ذنوب بن جائیں گے اور انہیں خدا کی نافرمانی اور معصیت سے تعبیر کیا جائے گا۔ پس عیوب میں اگر محض تکوینی طور پر کوئی طبعی آفت سرپڑ جاتی تھی تو ان ذنوب کی پاداش میں ان ہی تکوینیات کے راستہ سے تشریحی اور قانونی طور پر عذابِ خداوندی اور وبال و نکال کی صورتیں بھی پیدا ہوں گی جو ارادی عذاب ہوگا اور اس میں مقصودِ اصلی صرف مجرم ہوں گے خواہ وہ بذاتِ خود جرائم کے مرتکب ہوں یا مجرموں کے حامی و مددگار ہوں، کہ اس جرم پر مداہنت سے سزا دیا جائے کہ اس جرم کو دل سے برانہ سمجھیں۔ غیر مجرموں کا اس عذاب سے تعلق نہ ہوگا۔ اب خواہ غیر مجرم کھلے طور پر اس سزا سے بچائے جائیں اور مطیع و مجرم کا کھلا امتیاز نمایاں کر دیا جائے جیسے گذشتہ امتوں کو بموجودگی انبیاء علیہم السلام عذاب دیا گیا اور انبیاء اور ان کے متبعین کو صاف بچا لیا گیا، اور خواہ اس عذابی فتنہ میں مجرم و غیر مجرم ایک طبعی انداز سے سب لپیٹ لئے جائیں، بہر صورت عیوب پر محض تکوینی آفات آتی ہیں اور ذنوب پر تشریحی یا قانونی سزائیں دی جاتی ہیں، گو صورت ان کی بھی تکوینی آفات ہی کی ہوتی ہے مگر نسبت ان میں قہر کی کام کرتی ہے وہ ربوبیت کی نسبت نہیں ہوتی جو بسلسلہ تربیت دنیا کو نرم و گرم چکھا دیا جاتا تھا۔

اب اگر یہ ذنوب لازمی افعال ہیں جن کا تعلق کسی دوسرے انسان سے نہ ہو تو سزائیں بھی انفرادی رنگ کی ہوں گی جو انفس تک محدود رہیں گی اور اگر ذنوب متعدی افعال ہوں گے جن میں دوسروں کی حق تلفی کی گئی ہو، گویا جماعتی مظالم ہوں اور قوم کی قوم مل کر مبتلائے معاصی و جرائم ہو جائے

تو سزائیں بھی اجتماعی ہوں گی جو آفاقی رنگ میں نمایاں ہو کر پوری قوم پر برسیں گی۔

شرعی اور غیر شرعی افعال کے نمایاں امتیاز کا اصول

غور کیا جائے تو ان آفات کا حاصل بھی وہی سلبِ نعمت ہوگا اور یہ وہی سلبِ وجود کی عدمی آفات ہوں گی، کیونکہ شرعی جرائم بھی عدمی اور سلبی افعال ہوتے ہیں جن پر کوئی نہ کوئی عدمی نسبت لگی ہوئی ہوتی ہے، جن کی بدولت یہ افعال فتنج بن کر مستوجبِ سزا و انتقام ہو جاتے ہیں، اگرچہ فعل کی صورت وجودی افعال کی سی ہو، مثلاً چوری جو مسلمہ طور پر ذنوب میں شامل ہے گو بظاہر وجودی فعل نظر آتا ہے جس میں حرکت و ارادہ شامل ہے جو وجودی کمال ہے کہ عدم محض میں نہ ارادہ ہوتا ہے نہ حرکت، لیکن اس وجودی جہت کی حد تک یہ فعل عیب و معصیت بھی نہیں کیونکہ چوری میں مالِ غیر لے لینے کا ارتکاب ہوتا ہے جو فی نفسہ کسی طرح بھی عیب نہیں ورنہ ہبہ، میراث اور بیع و شراء وغیرہ سے بھی مالِ غیر لینا جائز نہ ہوگا۔ پس چوری اگر عیب ہے تو عدمِ اباحت یا عدمِ اجازت یا عدمِ رضائ مالک کی نسبتوں سے ہے نہ کہ مالِ غیر لے لینے سے، ورنہ یہی مالِ غیر اگر اباحت، اجازت اور رضائ مالک سے لیا جائے تو نہ عیب ہے نہ شر۔

اسی طرح زنا اگر فعل ہے تو عورت سے مباشرت کا ہے جو نفسِ فعل کی حد تک عیب یا ناجائز نہیں کہ وہ وجودی ہے لیکن عدمِ استحقاق یا عدمِ حلت یا عدمِ رضائ حق کی عدمی نسبتوں نے اس فعل میں ناپاکی پیدا کر دی، جس لئے یہ ناجائز ہو گیا، ورنہ یہی فعل اگر نکاح اور ملکِ رقبہ کی وجودی نسبت سے ہوتا تو نہ عیب تھا نہ ناجائز۔

اسی طرح مثلاً قتلِ ناحق میں فعل صرف اراقتِ دم یا افناءِ نفس ہے جو صفتِ امانت کا ایک ظل ہونے کے سبب کسی طرح بھی عیب نہیں، اسی لئے جہاد و قصاص اور رجم جس کا حاصل وہی افناءِ نفس ہے نہ صرف جائز بلکہ عبادت ہے، لیکن اس ناحق یا ناروا کی عدمی نسبت نے اسے جرم بنا دیا ہے جس سے یہ فعل داخلِ جرم و عیب ہو گیا۔ اسی طرح مثلاً جھوٹ بولنے میں فعل اگر ہے تو تکلم ہے اور وہ نہ عیب ہے نہ ناجائز بلکہ بمقابلہ گونگا پن ایک کمال ہے، لیکن عدمِ مطابقتِ واقعہ اور اس کی عدمِ حلت

کی عدمی نسبتوں نے اس میں گندگی پیدا کر دی جس سے یہ نقص و عیب اور جرمِ بن گیا۔

اسی طرح مثلاً اوقاتِ ثلاثہ طلوع و غروب اور زوال کے وقت نماز پڑھنا ایک وجودی فعل ہے جو فی نفسہ طاعت ہے، مگر اسی عدمی جواز یا عدمِ الثواب ہونے کی عدمی نسبت نے اسے فعلِ قبیح بنا دیا۔ صوم یوم الفطر میں فعل اگر ہے تو روزہ ہے جو قطعاً ناجائز نہیں بلکہ عین عبادت ہے، لیکن وہی منع و نفی کی عدمی نسبت نے اسے امر منکر بنا دیا جس سے وہ جرم ہو گیا۔ اگر ان افعال میں سے یہ عدمی نسبتیں اٹھ جائیں اور کسی وجہ سے ان میں جواز اور حق کی نسبت آجائے تو پھر یہی افعال عدمی گندگی سے خالی ہو جانے اور وجودی نسبت آ جانے سے جائز بلکہ عبادت بن جاتے ہیں۔ جیسے حربی کے مال کو چرا کر یا جھپٹ کر لے لیا جانا باوجودیکہ چوری ہے مگر جائز ہے کہ نسبت عدمی یعنی عدمِ جواز کی نہ رہی بلکہ وجودی ہو گئی اور جواز شرعی آ گیا۔

یہی جھوٹ اگر اصلاح ذات البین کے لئے بول دیا جائے تو عیب نہ رہے گا کہ وہ عدمِ حلت کی عدمی نسبت نہ رہی۔ اسی طرح غنائم کی عورتیں یعنی باندیوں سے مباشرت گوبلا نکاح ہے مگر اس میں سے عدمی نسبت نکل کر جواز و استحقاق کی وجودی نسبتیں پیدا ہو گئیں، یعنی اب یہ افعال اس موجودِ اصلی کے نام لگ گئے اس لئے کمال بن گئے اور پہلے یہی افعال اس سے کٹ کر عدم کے نامزد ہو گئے تھے تو عیب و جرم تھے۔

بہر حال انسان کے شرعی افعال کو وجود و عدم کی نسبتیں ہی وجودی اور عدمی افعال بناتی ہیں، جن سے وہ حلال و حرام اور عیب و ہنر کی اضداد میں تقسیم ہو جاتے ہیں، خواہ افعال ہوں یا ترک، یعنی شرعی افعال کا وجودی و عدمی ہونا، حسی وجود و عدم یعنی کئے جانے اور نہ کئے جانے کے معیار سے معتبر نہیں ہوگا بلکہ شرعی وجود و عدم، شرعی جواز و عدمِ جواز اور دینی اباحت و عدمِ اباحت کے معیار سے معتبر ہوگا۔ پس کسی امرِ ناحق کا کیا جانا محض اس فعلیت کے وجود یا حسی نسبتِ وجودی سے ہنر قرار نہیں پائے گا جب کہ اس میں ناحق کی شرعی عدمی نسبت موجود ہے جیسا کہ ابھی چوری، زنا، کذب اور قتل وغیرہ افعال کی مثالوں سے واضح ہوا، اور اس کے بالمقابل کسی امرِ حق کا نہ کیا جانا محض عدمِ فعلیت کی حسی عدمی نسبت سے عیب نہیں قرار پا جائے گا جب کہ اس کے ساتھ حق کی وجودی نسبت قائم ہے،

جیسے ترکِ عبادت، ترکِ صداقت اور ترکِ عدل و احسان وغیرہ میں عبادت، صداقت اور عدل و احسان عدمِ فعل کی عدمی نسبت سے عیب نہیں بن جائیں گے جب کہ یہ تمام چیزیں شرعاً وجودی حقائق ہیں، گو حساً ان کو عدمِ فعل سے عدمی بنا لیا گیا ہو۔

بہر حال شرعاً عدمی فعل کے معنی عدمِ الفعل کے نہیں بلکہ ایک ایسے فعل کے ہیں جس کی نسبت عدمِ کمال یا ناحق کی طرف ہو۔ پس شرعی فعل کا وجودی یا عدمی ہونا اس کی سطح کے لحاظ سے نہیں ہوتا بلکہ اس کی نسبت کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ بسا اوقات وجودی اور عدمی فعل کی صورت یکساں ہوتی ہے (جیسا کہ اس کی مثالیں آگے آتی ہیں) لیکن نسبتوں کے تفاوت سے حقائق میں تفاوت ہو جاتا ہے اور اسی کے لحاظ سے شرعی فعل کو وجودی اور عدمی فعل کہا جاتا ہے۔

البتہ یہ بھی بدیہی ہے کہ ان افعال میں اس وجود و عدم کی نسبت کا قائم کرنا چونکہ انسان کے اختیار میں ہے کہ خواہ مباشرت و جماع کے فعل کو نکاح بنا کر وجودی کر لے یا زنا بنا کر عدمی کر لے، اخذِ مال کو رضاءِ مالک یعنی استحقاق کی نسبت سے جائز بنا لے یا عدمِ استحقاق کی نسبت سے ناجائز بنا لے، اس لئے یہ وجود و عدم اکتسابی اور اختیاری کہلائے گا۔

پس انسان خواہ اچھے اور جائز افعال سے وجودی نسبت سلب کر کے انہیں ناجائز بنائے یا جائز امور میں سے عدمی نسبت نکال کر انہیں جائز کر لے، دونوں اس کے ہاتھ میں ہیں، جس راہ پر بھی وہ چل پڑے گا اسی سانچے میں اس کا نفس ڈھلتا چلا جائے گا اور وہی نسبت اس کی طبیعتِ ثانیہ بن جائے گی، اور اسی نوعیت کے اس پر آثار مرتب ہوں گے۔ وجودی نسبت کا غلبہ ہوگا تو وجودی آثار اور عدمی نسبت کا غلبہ ہوگا تو عدمی آثار۔ چوری، لوٹ مار، مکرو فریب، سرکشی، بغاوتِ حق اور جور و جفاء وغیرہ جیسے عدمی افعال جب کسی قوم یا فرد کی طبیعتِ ثانیہ بن جائیں گے تو اس قوم کو عدم ہی سے مناسبت پیدا ہو جائیگی اور آثار وجود اس سے سلب ہونے شروع ہو جائیں گے، جن کا نام نعمت ہے۔

گویا جس حد تک انسان عدمی افعال کے ذریعہ وجودی نسبت اور وجودی خیر خود اپنے نفس سے چھین لے گا اسی حد تک اس کے مقابلہ میں جہاں جہاں تک اس کے ان افعال کا اثر جائے گا، وہاں وہاں سے اس کے حق میں جہان کی نعمتوں کا وجود چھٹنا چلا جائے گا، یعنی سب سے پہلے تو ان عدمی

افعال یا ذنوب سے اس سلبِ نعمت اور سلبِ وجود کا اثر اس کے نفس پر ہوگا، پھر آفاق پر ہوگا اور آفاق سے لوٹ کر پھر اسی کے نفس پر۔

مثلاً سب سے پہلے یہ جرائم اور ذنوب و معاصی خود مجرم قوم کے دل کی طاقت سلب کر لیں گے، جو ایک وجودی نعمت تھی۔ مجرم ہر وقت بے چین، بے قرار، بے جمعیت اور مضطرب رہے گا۔ ہر وقت اس کا ضمیر اس پر ملامت کرے گا جس سے اس کی تسلی خاطر ہمہ وقت فوت رہے گی، اور ظاہر ہے کہ چین کا عدم یعنی بے چینی، سکون و قرار کا عدم یعنی بے قراری، جمعیت خاطر کا عدم یعنی تشویش و پراگندگی وہ عدمی اور سلبی آفات ہیں جو اس عدمی فعل یعنی شرعی جرم کی پاداش میں بادل و ہلہ اس نفس کو بھگتنے پڑے، اور جنہیں انفسی مگر انتقامی مصائب کہا جائے گا۔

اسی کے ساتھ اس نفس یا قوم کی عرفی حیثیت ختم ہو کر وہ قوم دوسروں کی نگاہوں میں ذلیل و رسوا اور بے وقعت ہو جائے گی، اور ظاہر ہے کہ دوسروں کی نگاہ میں حیثیتِ عرفی یا عزت کا باقی نہ رہنا عزتِ نفس کا عدم ہے جو ایک سلبی آفت ہوئی، جس نے دوسروں کو حرکت میں لا کر مجرم قوم کی تذلیل و توہین پر آمادہ کر دیا جو ایک حد تک آفاقی مگر انتقامی مصیبت ہے۔

اور پھر اس تذلیل و رسوائی اور ذلت و مسکنت سے کہ نہ اپنے دل میں اپنی عزت ہو نہ دوسروں کی نگاہوں میں وقعت ہو، قلب میں ضعف و اضمحلال اور انحطاط رونما ہوتا ہے جس سے قلب کی قوت اور ہمت باطنی ختم ہو جاتی ہے اور جذباتِ ترقی و مسابقت خیر دل میں سے نکل جاتے ہیں، جس سے اس قوم کو روز بروز قعرِ مذلت و پستی میں گرتے رہنے کے سوا چارہ کار باقی نہیں رہتا۔ ظاہر ہے کہ یہ وہی عدمی مگر انتقامی مصیبت ہے جو آفاق سے گذرتی ہوئی پھر اسی مجرم قوم پر لوٹ گئی اور جیسا کہ وہ ابتداءً اس کے اندر سے چل کر باہر پھیلی تھی اب باہر سے سمٹ کر اندر واپس ہو گئی اور اس نے اندر جڑیں جمادیں، پھر اس ضعفِ قلب، یاس و محرومی اور تشویش دائمی سے جب کہ مجرم قوم کے دل و دماغ کی مدافعت کی قوتیں کمزور پڑ جاتی ہیں تو مادی امراض کا ہجوم بھی شروع ہو جاتا ہے اور قوم کی قوم زندگی کی گونا گوں تلخیوں میں مبتلا رہ کر انجام کار قومی حیثیت سے مرجاتی ہے اور عالم میں اس کی خصوصیات کا کوئی نشان باقی نہیں رہتا، جس سے بہت سے گھٹ کر مرجاتے ہیں، بہت سے مبتلائے

غم و الم رہ کر نیم مردہ باقی رہتے ہیں، جن میں نہ خوشی ہوتی ہے نہ امنگ، بہت سے ذلت ہی کو اپنا مقام سمجھ کر اس پر قناعت کر لیتے ہیں اور ان کے دماغوں سے خودداری اور عزتِ نفس کا تصور تک مٹ جاتا ہے اور وہ مثل اچھوت کے زندگی بسر کر لینے ہی کو اپنی عزت و بہبود سمجھنے لگتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ عدمِ صحت، عدمِ قوت، عدمِ مخلص، عدمِ خودی و خودداری اور عدمِ بقاء ہی وہ عدمی مگر انتقامی مصائب ہیں جو قوم کے عدمی افعال کی پاداش میں اس پر ہجوم کر کے آتی ہیں اور اسے اس کی غفلت شعار یوں اور مجرمانہ تعیش کا مزہ چکھاتی ہیں، پھر ان جرائم اور ناشائستگیوں پر حکومتیں بھی خاموش نہیں رہتیں، ان کی طرف سے دہشت انگیزی، ضرب و قتل، قید و بند اور اسارت و غلامی کی سزائیں دی جاتی ہیں، جن سے اس مجرم قوم کی رہی سہی آبرو بھی ختم ہو جاتی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ سلبِ امن، سلبِ حریت و آزادی اور سلبِ اطمینان وغیرہ وہی عدمی مگر انتقامی آفات ہیں جو ایک مجرم قوم پر اس کے جرائم کی پاداش کے طور پر مسلط ہوتی ہیں اور وجودی اخلاق و مقامات اور وجودی احوال و کیفیات کی خیر اس سے سلب کر لیتی ہیں۔

پھر ایسے مجرموں کے حق میں عام انسانوں کی ہمدردیاں بھی باقی نہیں رہتیں، عامہٴ ناس کا غم و غصہ بھی بھڑک اٹھتا ہے، اس سے وہ اس قوم کے درپے آزار ہو جاتے ہیں اور یہ مجرم نفوس بے یار و مددگار ہو کر کلیۃً اپنی راحت و عشرت، صحت و لذت، طمانینت و بشاشت سب ہی کچھ کھو بیٹھتے ہیں اور ان وجودی نعمتوں کی عدمی اضداد ان کے سر پر بالکلیہ مسلط ہو جاتی ہیں۔

خرقِ عادت کے طور عذابِ الہی

اگر اس پر بھی اس جرائم پیشہ اور عصیاں شعار قوم پر ندامت و خجلت اور توبہ و استغفار کے آثار ظاہر نہ ہوں اور وہ ان عادی اسباب کے ضمن میں اپنی ان انتہائی سزاؤں پر بھی عبرت نہ پکڑے بلکہ کائنات کی ہر چیز سے مستفید ہو کر اس سے پیدا شدہ قوت و طاقت کو جرائم ہی میں استعمال کرتی رہے جس سے اس کی عیاشی، تن آسانی، شہوات و شبہات اور نخوت و انانیت ہی اس کی جبلت بن جائے تو پھر خرقِ عادت کے طور پر کائنات کے تمام قوائے ظاہر و باطن اور عالم کے تمام اجزاء و اعضاء خواہ وہ

ذی عقل ہوں یا غیر ذوی العقول، جمادات ہوں یا نباتات و حیوانات، عناصر ہوں یا موالید جو خود اس کے ضمیر کا جزو اور اس کی حیات کے لئے سہارا تھے، اس کے حق میں جلا دین کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند بامن و تو مردہ باحق زندہ اند

یعنی قوموں کی یلغار اور تاخت و تاراج ہی نہیں جو انسان سے انسان پر پڑتی تھی، زمین کے زلزلے، آسمان کی سنگ باری فضاؤں کی گرج، خلاؤں کی آتشیں اور مسموم ہوا، اور بحر و بر کے طوفان باد و باران، غرض زمین و آسمان اور خلاء کی ساری عدمی آفتیں بطور تعزیر و سزا اس قوم کے سر پر منڈلانے لگتی ہیں اور مجرموں کی جڑ کاٹ دی جاتی ہے خواہ یہ بیک دم ہو جائے جسے خرقِ عادت کہیں گے اور خواہ عادی اسباب کے ضمن میں بتدریج ایک دراز مدت اور قرن میں انجام پائے اور رفتہ رفتہ طبعی اسباب و علل کے راستہ سے ایک یا دو چار صدی میں قوم کا یہ انجام بد دکھلایا جائے، فرق اتنا ہے کہ طبعی افعال کی بے اعتدالیوں پر یہ غیر متعدل آثار طبعی رنگ میں مرتب ہوتے تھے جیسا کہ مفصل گذرا، اور عقل و شعور سے خلاف ورزی اور ڈھٹائی کے ساتھ قوم کے عدمی افعال پر یہ سزائیں شعور و ادراک کے ساتھ انتقام کے رنگ سے آتی ہیں خواہ کئی صدیوں میں تکمیل پائیں۔

انتقامِ خداوندی کی نوعیت

جرائم اور اس کی دو قسمیں

البتہ یہ انتقام حسبِ نوعیتِ جرائم ہوتا ہے۔ مثلاً اگر مجرم قوم کے جرائم کا منشاء کبر و نخوت ہے یعنی قوم افراط و مبالغہ اور چستی و مستعدی کے ساتھ حق کے مقابلہ اور تکذیب پر اتر آئے، معارضہ حق، قتلِ انبیاء، قتلِ صلحاء اور حق و صداقت کو برملا دفن کر دینے کی ترکیب اور سازشوں پر کمر باندھ لے، کھلے اسراف پر آمادہ ہو جائے، خواہ اسرافِ جان ہو یا اسرافِ مال، تو اجزاء کائنات سے عذابِ خداوندی افراط ہی کے رنگ میں ابھرے گا اور طوفانی شکل میں عناصرِ رابعہ وغیرہ ابھر کر مجرم قوم کا غرور خاک میں ملا دیں گے، خواہ وہ طوفانِ باد و باران ہو یا طوفانِ خاک و آتش، اور اگر ذنوب کا منشاء سستی

وغفلت ہے یعنی قوم بے عمل ہو کر عیش و عشرت کا شکار ہو جائے، شہوت پرستیوں میں غرقاب ہو اور قانونِ عدل و حق اور اس پر عملی جدوجہد کو یکنخت ترک کر کے بدمست ہو جائے تو پھر عذابِ الہی کے لئے بھی اجزاء کائنات کا تفریطی پہلو کھلے گا اور قوم کائناتی منافع سے اسی طرح محروم کر دی جائے گی جس طرح اس نے اپنے کو عملِ صالح سے محروم کر لیا تھا۔

غرض افراطی رنگ کے عذاب میں عناصر کائنات زیادتی کے ساتھ ابھرتے ہیں اور تفریطی رنگ کے عذاب میں کمی اور نقص کے ساتھ گم ہو جاتے ہیں۔ پہلی صورت میں قوم اجزاءِ عالم کی مضرتوں کو بھگتتی ہے اس لئے اس عذاب کا حاصل خسران ہے اور دوسری صورت میں قوم عناصر و غیرہ کے منافع سے محروم ہو جاتی ہے اس لئے اس عذاب کا حاصل حرمان ہے۔ اب یہ صرف علام الغیوب ہی جانتا ہے کہ کبر و نخوت کی کس کس قسم پر کس انداز کا طوفانِ عذاب آتا ہے اور کسل و غفلت کی کس کس قسم پر کس انداز سے فقدانِ عذاب مسلط ہوتا ہے، تاہم قرآن حکیم نے دونوں قسم کے عذابوں کی طرف اشارے فرمائے ہیں:

آبی عذاب (پانی کا طوفانی عذاب)

قومِ نوح کی نخوت پر پانی کی زیادتی کا عذاب مسلط ہوا جو ضررِ رسانی پر مشتمل تھا، نہ کہ پانی سے محرومی کا۔

فَاَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ.

تو ان کو طوفان نے آدبایا اور وہ تھے ظالموں میں سے۔

اسی طرح قومِ فرعون پر بھی پانی کا طوفان ہی عذاب آیا نہ کہ فقدانی۔ فرمایا گیا:

فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ.

پس ہم نے ان پر طوفان بھیجا۔

ایک جگہ اس ضررِ رسانی سے جو پانی کے ذریعہ کی جاتی ہے ظالموں کو ڈرایا گیا جو طوفانی ہی عذاب کی دھمکی ہے نہ کہ فقدانی کی، فرمایا:

فَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا.

اور جب دریا میں تم کو کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو خدا کے سوا تمہارے سب معبود غائب ہو جاتے ہیں۔

پانی کا فقدانی عذاب

اس کے بالمقابل پانی کے نقصانی عذاب سے ڈرایا گیا جس میں پانی اور پانی کے منافع سلب کر لئے جاتے ہیں۔ فرمایا:

قُلْ إِنْ أَصْبَحَ مَاءٌ كُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ.

کہہ دیجئے کہ اچھا یہ بتلاؤ کہ اگر تمہارا پانی غائب ہو جائے تو وہ کون ہے جو تمہارے پاس سوت کا پانی

لے آئے۔

خاک کی عذاب (خاک کا طوفانی عذاب)

یا مثلاً زمین کی ضرر رسانی یا طوفانیت یہ تھی کہ وہ آدمی کو نگل لے اور اس پر مسلط ہو جائے، یعنی مجرم افراد یا اقوام اس میں دھنسا دی جائیں جیسے قارون کو بشخصہ دھنسا یا گیا اور بعض اقوام کی بھری بھرائی بستیاں زمین برد کردی گئیں، یا زمینی اجزاء اس پر برس پڑیں اور ہر چہار طرف سے گھیر کر ختم کر دیں، جیسے پتھر برسا دیئے جائیں، چنانچہ قوم لوط پر آسمان سے پتھراؤ کیا گیا، یا قوم ابرہہ پر چڑیوں کے ذریعہ مہلک کنکریاں برسا دی گئیں اور انہیں ختم کر دیا گیا۔ زمین کے اسی افراطی عذاب کی طرف قرآن نے راہنمائی فرمائی:

أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يُخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا

لَكُمْ وَكِيلًا.

تو کیا تم اس بات سے بے فکر ہو بیٹھے ہو کہ تم کو خشکی کی جانب میں لا کر زمین میں دھنسا دے، یا بھیج

دے تم پر آندھی پتھر برسانے والی، پھر نہ پاؤ کوئی اپنا نگہبان۔

خاک کا نقصانی عذاب

دوسری صورت زمین کے نقصانی عذاب کی ہے کہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر اپنے منافع سے انسانوں کو محروم کر دے۔ مثلاً ذات قرار رہنے اور اپنے مقرر پر اس طرح جمے ہوئے رہنے کے کہ مخلوق اس پر ٹھہر سکے، وہ اپنی جگہ سے ہٹ جائے جس سے مخلوق کا استقرار اور ٹھہراؤ جو زمین کی نفع رسانی تھی معدوم ہو جائے، جسے زلزلہ کہتے ہیں، تو یہ نقصانی عذاب ہوگا جس کا ثمرہ حرمان ہے نہ کہ خسران۔ ارشادِ ربانی ہے:

إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا، وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ، إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا.

بے شک اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمین کو گرنے سے روک رکھا ہے اور اگر یہ گرنے لگیں تو خدا کے بعد انہیں کوئی نہیں روک سکتا، وہ بردبار اور بخشنے والا ہے۔

ہوائی عذاب (ہوا کا طوفانی عذاب)

یا مثلاً ہوا کا طوفانی عذاب یعنی ضرر رساں پہلو تو یہ ہے کہ وہ زور و شور سے چلے اور حدِ اعتدال کو چھوڑ کر حدِ افراط میں آجائے جس کے تھپیڑوں سے مجرم قوم ہلاک ہو جائے اور اس کی بستیاں الٹ جائیں جیسے قوم عاد ہلاک ہوئی:

فَإِمَّا عَادُ فَاهْلَكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ ۖ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعِجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ.

اور وہ جو عاد تھے سو برباد ہوئے ٹھنڈی سناٹے کی ہوا سے نکلے گئے ہاتھوں سے، مقرر کر دیا اس کو ان پر سات رات اور آٹھ دن تک لگاتار۔ تو دیکھے کہ وہ لوگ اس میں پچھڑ گئے گویا وہ ڈھنڈ ہیں کھجور کے کھوکھلے۔

ہوا کا نقصانی عذاب

اور ہوا کا نقصانی یا فقدانی عذاب یہ ہے کہ وہ اپنے منافع انسانوں سے چھین لے اور عدیم النفع

بن جائے، مثلاً چلنا بند کر دے، گھوٹ (جس) ہو جائے، جہاز کھڑے کے کھڑے رہ جائیں، لوگوں کے سانس رک جائیں اور انسان گھٹ گھٹ کر ختم ہو جائیں۔ ارشادِ حق ہے:

إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ.

آتشیں عذاب (آگ کا طوفانی عذاب)

اسی طرح آگ کا طوفانی عذاب تو یہ ہے کہ وہ آتش فشاں پہاڑ بن کر ابھر پڑے یا آبادیوں پر برس پڑے، یا بجلی آگرے کہ وہ بھی نارہی ہے، یا بگولے آگ لئے ہوئے سروں پر منڈلانے لگیں، یا بادلوں میں سے انگارے برس جائیں، یا بموں کے گولوں میں سے آتشیں ٹکڑے چہار طرف سے گھیر لیں، جس سے اموال و اولاد تباہ ہو جائیں۔ چنانچہ بطور تمثیل کے تو یوں فرمایا کہ:

فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ.

سواس باغ پر ایک بگولہ آئے جس میں آگ ہو اور وہ باغ جل جائے۔

اور بطور واقعہ کے قومِ شعیب کے قصہ کی طرف اشارہ فرمایا کہ اول ان پر گرمی کی شدت مسلط ہوئی جو آگ برسنے کا پیش خیمہ تھا، پھر ایک ابر کے سائبان میں سے پانی کے بجائے آگ کے انگارے برسا دیئے گئے، جس سے قوم جل کر خاکستر ہو گئی۔ ارشادِ حق ہے: فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ.

آگ کا نقصانی عذاب

آگ کا نقصانی عذاب یہ ہے کہ وہ گرم ہو جائے اور اپنے منافع یعنی روشنی اور حرارت سے جانداروں کو محروم کر دے۔ آگ کا سرچشمہ کہ جس سے کائنات کی حرارت قائم ہے اور آگ موجود اور روشن ہے، سورج ہے، اگر وہ نکلنا چھوڑ دے تو روشنی اور گرمی کہاں سے آئے گی اور نتیجہ یہ ہوگا کہ مخلوق برف کی طرح جم کر رہ جائے گی اور اس حرمانی عذاب کی طرف قرآن کریم نے اشارہ فرمایا:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرُ

اللَّهُ يَأْتِيكُمْ بِضِيَآءٍ، أَفَلَا تَسْمَعُونَ.

کہتے کہ بھلا یہ تو بتاؤ کہ اگر اللہ تعالیٰ تم پر ہمیشہ کے لئے قیامت تک رات ہی رہنے دے تو خدا کے سوا وہ کون معبود ہے جو تمہارے لئے روشنی کو لے آئے، تو کیا تم (توحید کے ایسے صاف دلائل کو) سنتے نہیں۔

غرض عناصرِ اربعہ کے ذریعہ عذاب آنے کی دو ہی صورتیں ہیں ایک طوفانی صورت ہے جس میں ان کی زیادتی ضرر پہنچاتی ہے اور دوسری نقصانی صورت ہے جس میں ان کی کمی یعنی سلبِ منافع کی آفت ان کے منافع سے محروم کر دیتی ہے۔ پس ایک خسرانی عذاب ہوتا ہے اور ایک حرمانی، اگر مجرم قوم کے ذنوب کا منشاء ڈھٹائی اور کائنات کی نعمتوں کا جرائم میں مبالغہ کے ساتھ استعمال ہے تو ان عناصر سے عذابِ الہی طوفانی رنگ میں آتا ہے، اور بقدر انتفاعِ مضرتیں بھگتنی پڑتی ہیں، اور اگر ذنوب کا منشاء سستی و غفلت اور کاہلی و تن آسانی ہے یعنی مجرم قوم نے سعی و عمل ہی کو ترک کر دیا ہے اور ان عناصر سے سرے سے کام لینا ہی سستی و کسل سے ترک کر دیا ہے تو ان عناصر سے عذابِ خداوندی نقصانی رنگ میں آتا ہے جس سے قوم بقدر کسل و غفلت ان کے منافع سے اسی طرح محروم کر دی جاتی ہے جس طرح اس نے اپنے کو سعی و عمل سے محروم کر لیا تھا۔

غرض جس طرح آخرت کا معاملہ قانونِ مجازات پر دائر ہے ایسے ہی دنیا کا معاملہ قانونِ مکافات پر دائر ہے، اور جس طرح وہاں جزاء و عمل میں مناسبت رکھی گئی تاکہ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا کا یہاں اور وہاں پورا پورا ظہور ہو جائے۔ پس جس نوعیت کا تغیر آدمی اپنے نفس اور اپنے عمل میں کرے گا، افراطی ہو یا تفریطی، اسی نوعیت کا تغیر اس کے لئے جہانوں میں ہو جائے گا۔

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ۔

بے شک اللہ تعالیٰ قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک وہ اپنی حالت خود نہ بدلے۔ بہر حال اس سے واضح ہو گیا کہ جرائم کا انتقام نفسی بھی ہوتا ہے اور آفاقی بھی، اور آفاقی میں انسانوں کے ہاتھوں سے بھی ہوتا ہے اور عام اشیاء کائنات یعنی عناصرِ اربعہ اور موالیہ ثلاثہ سے بھی، بہر دو صورت عالم کی یہ آفات خواہ تکوینی تغیر کی صورت سے آئیں یا انتقامی انداز سے، وہ انسانی افعال کا ثمرہ ہوتی ہیں۔ اگر افعالِ عیوب کی قسم سے ہیں یعنی طبعی اور عقلی دائرہ کی بد اعمالیاں ہیں جن میں بے اعتدالی ظہور میں آتی ہے، کسی امر و نہی کی خلاف ورزی نہیں ہوتی تو آفات تکوینی تغیرات کے رنگ سے ان پر مرتب ہوتی ہیں، اور اگر شرعی دائرہ کی ہیں جن میں ایک نازل شدہ قانون (شریعت)

کی خلاف ورزی شامل ہو تو آفات انتقامی رنگ سے امنڈتی ہیں، خواہ وہ انسان کے اندر سے ابھریں یا باہر سے ٹوٹ پڑیں، بہر دو صورت یہ سلبی آفات انسان ہی کے عدمی افعال کا ثمرہ ہوتی ہیں، اور ٹھیک ٹھیک قانونِ مکافات کا یہ ایک قدرتی عمل ہوتا ہے کہ جیسا کرو گے ویسا ہی تمہارے آگے آجائے گا، اسی کی طرف قرآن حکیم نے مختلف نوعیتوں سے اشارے فرمائے، کہیں فرمایا کہ اگر تم سعی و عمل اور جدوجہد سے حق کے کاموں کے مددگار بن جاؤ گے تو حق تمہارا مددگار ہو جائے گا:

إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ.

اگر تم اللہ (کے دین) کی نصرت کرو گے تو خدا تمہاری امداد کرے گا۔

اگر تم نے حق کا مقابلہ کیا خواہ ترکِ حق سے خواہ معارضۂ حق سے، اور اصل سے ہٹ کر بے اصل کی طرف لوٹ پڑے تو حق بھی تمہیں سزا دینے کی طرف لوٹ پڑے گا:

وَإِنْ تَعُوْذُوا نَعُوْذْ.

اور اگر تم وہی کام کرو گے تو ہم بھی پھر وہی کام کریں گے۔

حتیٰ کہ معافی کے بعد بھی اگر یہی حرکت ہوئی تو اُدھر سے پھر اِعادۂ عذاب کی حرکت ہوگی:

عَسَىٰ رَبُّكُمْ اَنْ يَّرْحَمَكُمْ وَاِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا.

عجب نہیں کہ تمہارا رب تم پر رحم فرمائے۔ اور اگر تم پھر وہی شرارت کرو گے تو ہم بھی پھر وہی کریں گے۔

جیسا معاملہ حق اور کائناتِ حق کے ساتھ کیا جائے گا ویسا ہی معاملہ حق اور کائناتِ حق کی طرف سے اس کے ساتھ ہوگا۔ کَمَا تَدِينُ تَدَانُ۔

(حصہ اول ختم ہوا)



فلسفہ نعمت و مصیبت (حصہ دوم)

انسانی افعال سے کائنات میں تغیر آنے کی کیفیت

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسان کے اچھے برے افعال سے خود انسان میں تغیر پیدا ہونا، اور بصورتِ نعمت و مصیبت نمایاں ہو جانا تو واضح ہو گیا، لیکن انسانی افعال سے بیرونی کائنات میں تغیر آ جانا جیسا انسانی جرائم سے زلزلوں کا آنا یا طوفان کا امنڈ آنا ہنوز معرضِ خفا میں ہے، آخر یہ زمین و آسمان کی آفتیں انسانی حرکات سے کیا رابطہ رکھتی ہیں کہ ان کے سرزد ہوتے ہی یہ جہانی آفتیں نمایاں ہونے لگیں؟

سوا سے یوں سمجھئے کہ انسان کے ہر دو نوع افعال عیوب اور ذنوب سے جہاں میں سلبی آفات اور عذابات پیدا ہونے کی کیفیت یکساں نہیں ہے بلکہ انسانی عیوب یعنی طبعی اور عقلی بے اعتدالیوں سے آفاقی مصیبتیں نمایاں ہونے میں اور علاقہ کام کرتا ہے اور ذنوب یعنی شرعی بے اعتدالیوں سے جہان میں عذابات نمایاں ہونے میں دوسرا علاقہ کام کرتا ہے۔ دونوں رابطوں کی صورت بھی جدا جدا ہے اور ان رابطوں سے مصائب نمایاں ہونے کی کیفیت بھی الگ الگ ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ طبعی و عقلی جرائم سے مصائب کے نمایاں ہونے میں درمیانی رشتہ وجودِ طبعی ہے اور شرعی جرائم سے عذاباتِ خداوندی ظاہر ہونے میں درمیانی رشتہ علم و ادراک ہے۔

یہ متفاوت خصوصیات تو مابہ الربط بن نہیں سکتیں کہ ان متفاوت الاحوال اشیاء میں وابستگی پیدا کر دیں، کیونکہ مختلف اشیاء میں وابستگی اور جوڑ کسی قدر مشترک سے ہوتا ہے نہ کہ قدرِ مخصوص سے، پس یہ وابستگی بغیر کسی ایسے درمیانی رشتہ کے ناممکن ہے کہ جو غیر محسوس طریق پر ان سب اشیاء کے رگ و پے میں سمایا ہوا ہو اور ایک کو دوسرے سے وہ اتنا ہی قریب کر سکتا ہو جتنا کہ وہ مخصوص نوعیتوں کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بعید ہیں۔

ظاہر ہے کہ تکوینی اشیاء میں وہ رشتہ یا مابہ الربط ان کے وجود کے سوا دوسری چیز نہیں ہو سکتی

کیونکہ عدم میں تو یہ صلاحیت ہی نہ تھی کہ وہ ان اشیاء کو باہم جوڑ دیتا، چنانچہ جب یہ اشیاء موجود نہ تھیں تو کسی کا کسی سے کوئی بھی رشتہ اور جوڑ نہ تھا، اور ایسے ہی وجود چھن جانے یا موت کے بعد بھی معدوم کا کسی سے کوئی علاقہ باقی نہیں رہتا، موجودگی کے بعد ہی اشتراک اور قرب و وصل باہمی قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ موجودگی سے کسی موجود میں سوائے وجود کے اور کسی چیز کا اضافہ نہیں ہوتا، جس سے علاقے اور روابط کی بنیاد پڑ جاتی ہے۔ تو صاف کھل گیا کہ وجود ہی ایک ایسا ہمہ گیر رشتہ ہے جس کی بدولت ایک کا دوسرے سے تعلق باہمی، جذب و کشش اور ربط و ضبط وغیرہ قائم ہوتا ہے۔

لیکن یہ صورت حال جب ہی ممکن ہے کہ وجود سب اشیاء کا ایک ہو، اگر ہر ایک کا وجود الگ الگ ہو تو اشیاء کے تعدد کے ساتھ ان کا وہی تفرق پھر بھی باقی رہے گا جو موجودگی سے پہلے تھا کہ کسی چیز کا کسی سے ربط اور واسطہ نہ تھا، اور ربط باہمی کے لئے وجود سے اوپر پھر کوئی اور ہمہ گیر اور عام رشتہ تلاش کرنا پڑے گا، مگر وجود سے زیادہ عام کوئی بھی دوسری کلی نہیں جو ساری موجودات پر حاوی ہو جاوے۔ پس ادھر تو ایک کا دوسرے سے واسطہ ہی نہیں بلکہ ایک کے آثار تک کا دوسرے تک پہنچنا بدیہی اور مشاہدہ ہے، اور ادھر وجود سے اعم کوئی اور رشتہ نہیں جو اس ایصال و وصول اثرات کا کام انجام دے۔ اس لئے ماننا پڑے گا کہ کائنات کی اشیاء متعدد سہی مگر وجود سب کا واحد ہے، جس نے ایک کو دوسری سے جوڑ رکھا ہے۔ ایک کے منافع دوسرے تک، ایک کے مضار دوسرے تک اور ایک کے آثار و احوال دوسرے تک بعینہ اسی طرح پہنچا رکھے ہیں جیسے پورے حوض کے پانی میں جو ایک ہوتا ہے اگر ایک سمت میں پانی کو حرکت ہوتی ہے تو پانی کی وحدت اور بساطت کے سبب اس کی متحرک لہریں دوسری سمت تک بھی اس حرکت کو پہنچا دیتی ہیں، اور اگر کہیں دریا کا مرکزی حصہ اور وہ بھی اپنے اندرونی جوش سے حرکت میں آجائے تو پھر پورے دریا میں تلاطم بپا ہو جانا ایک امر طبعی ہے۔ اسی طرح اگر دریا کے وجود کا مرکزی نقطہ حرکت میں آجائے تو پوری کائنات پر جو سلسلہ وجود میں جکڑی ہوئی ہے اس حرکت کا کم و بیش اثر پڑنا لازمی ہوگا۔

عطائے وجود کا مرکزی نقطہ اور حقیقتِ جامعہ انسان ہے

غور کرو تو ان واحد الوجود موجودات میں وجود کا مرکزی نقطہ صرف انسان ہے کیونکہ مرکز کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ محیط میں پھیلی ہوئی تمام قوتوں کا جامع ہو اور محیط تک جو کچھ بھی اثر پھیلے ہوئے ہوں وہ مرکز ہی کے ہوں اور وہی سارے کرہ کے حق میں چشمہ فیض ہو، اور اگر محیط سے اثرات سکڑ کر لوٹیں تو وہ بھی مرکز ہی کی طرف لوٹیں، گویا مرکز سے انبساطی (پھیلتی ہوئی) حرکت ہو تو اثرات محیط تک پھیل جائیں اور اس کی انقباضی (سکڑتی ہوئی) حرکت ہو تو سارے اثرات محیط سے پھر کر مرکز کی طرف لوٹ آئیں۔ یعنی اثرات کے لئے وہی مرکز مبداء ہو وہی پھر مرجع ہو، جیسے حق تعالیٰ شانہ مرکز وجود ہے تو اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ وجود کا آغاز بھی وہیں سے ہے اور انجام بھی اسی کی طرف ہے۔ وہیں سے وجود پھیلتا ہے اور سب میں سے سمٹ کر بالآخر اسی کی طرف لوٹ جاتا ہے۔

غرض مرکز اپنے کرہ اور اس کے محیط کے تمام اثرات و احوال کے لئے نقطہ فیض اور حقیقتِ جامعہ بھی ہوتا ہے کہ کرہ کے تمام احوال اپنے اندر لئے ہوئے ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ حقیقتِ راسخہ بھی ہوتا ہے کہ پورے کرہ میں اپنے اثرات کے واسطے سے گھسا ہوا بھی ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر محیط تو مرکز میں سمٹا ہوا ہوتا ہے اور مرکز محیط میں پھیلا ہوا ہوتا ہے، کارفرمائی دونوں صورتوں میں مرکز ہی کی ہوتی ہے خواہ وہ پھیل جائے جس سے دائرہ بن جائے اور خواہ وہ سکڑ جائے جس سے دائرہ سمٹ آئے اور صرف مرکز ہی مرکز کا ظہور رہ جائے۔ غور کرو تو انسان کو پوری کائنات سے وہی نسبت حاصل ہے کیونکہ انسان پوری کائنات کی حقیقتِ جامعہ بھی ہے کہ اس میں ساری کائنات سمائی ہوئی ہے اور حقیقتِ راسخہ بھی ہے کہ وہ خود ساری کائنات میں سمایا ہوا ہے۔

انسان کا علمی احاطہ

اگر علم کے لحاظ سے لو تو بحر و بر اور ارض و سماء کی ساری کائنات علماً اس میں سمائی ہوئی ہے، کیونکہ ہر ہر چیز کے اسماء اس کے خزانہ علم میں محفوظ ہیں، اور ظاہر ہے کہ تمیز بین الاشیاء یعنی علم کا اولین مرتبہ

علمِ اسماء ہے جسے قرآن حکیم نے باین عنوان واضح فرمایا:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا.

اور سکھلا دیئے آدم کو تمام چیزوں کے نام۔

جس سے واضح ہے کہ ہر چیز اپنے نام کے لحاظ سے انسان کے اندر اتری ہوئی ہے۔

انسان کا تصویری احاطہ

پھر تصور اور استحضارِ ذہنی کے لحاظ سے لوگوں کا ننان کی ہر چیز کے نقشے اور صورت و امثال بھی اس کے ذہن میں سمائے ہوئے ہیں۔ چنانچہ وہ اپنے فکر و تصور کی طاقت سے بحر و بر، ارض و سماء، شجر و حجر، نبات و حیوان وغیرہ جس چیز کو بھی ایک بار دیکھ پاتا ہے (اور سب ہی چیزوں کو نوعِ انسانی ہمہ وقت دیکھتی ہی رہتی ہے) تو ان کے نقشے اور صورتیں اسی حجم و ضخامت اور طول و عرض کے ساتھ اس کے آئینہ ذہن میں مرتسم اور منتقش ہو جاتے ہیں۔ گویا ساری کائنات اسماء و رسماً اور صورتاً و تمثالاً اس کے اندر پڑی ہوئی ہے، جس کو قرآن حکیم نے ان الفاظ میں واضح فرمایا ہے:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.

ہم عنقریب دکھلائیں گے انہیں اپنی نشانیاں بیرونی جہانوں اور خود ان کے اندرون میں، تاکہ ان پر

واضح ہو جائے کہ وہی حق ہے۔

پھر جہاں وہ اپنے ذہنی تصور سے کائنات کی رسوم و اشکال پر حاوی ہے وہیں اپنے قلبی علوم سے اس کے حقائق و معارف اور اسرار بھی اپنے اندر لئے ہوئے ہے۔ يَعْلَمُ الْسِرَّ وَ الْخَفِيَّ کا مظہر اتم بنا ہوا ہے، جس سے اس کا علمی احاطہ کائنات کے اجزاء و اعیان پر ثابت ہوتا ہے جس کے یہ مختلف پہلو ہیں۔

انسان کا حسیاتی احاطہ

پھر یہی نہیں بلکہ حسیات اور کائنات کے اشخاص و اعیان کے لحاظ سے دیکھو تو ساری ہی انواعِ کائنات کے حسی نمونے اپنے مادی و روحانی اجزاء سمیت بذاتہ بھی اس میں بھرے ہوئے ہیں۔

محسوسات کو لو تو جماد کی جمادیت، معادن کی معدنیت، نبات کی نباتیت اس میں موجود ہے۔ حقائق کو لو تو ملائکہ کی ملکیت، شیاطین کی شیطنت، بہائم کی بہیمیت اور درندوں کی سبعیت اس میں موجود ہے۔ مغیبات کو لو تو رجالِ غیب کی ساری شانیں، عبدیت و اطاعت، عصمت و عفت، توجہ و ہمت، عشق و محبت، جذب و طلب، افادہ و استفادہ، انکساری و تواضع وغیرہ سب اس میں بھری ہوئی ہیں، حتیٰ کہ اگر صفاتِ الہیہ اور شئونِ ربانی کے لحاظ سے دیکھو تو ان کے نمونے بھی اس میں سب کے سب موجود ہیں۔ علم و قدرت، نظم و انتظام، حکومت و سلطنت، تسخیر و تدبیر، تصویر و تنقیش، افناء و ابقاء، تعمیر و تخریب، ایجاد و تکوین، القاء و تحفظ، رحمت و شفقت، جود و کرم، احسان و انعام، مواخذہ و انتقام، عفو و درگزر، غرض علوم و اخلاق اور اسماء و افعالِ الہیہ کا مظہر اتم بھی یہی انسان ہے۔ گویا حساً اور عیناً اسماء و صفاتِ خداوندی بھی اس میں رچی ہوئی ہیں جس کی تعبیر لسانِ نبوی سے ان الفاظ میں کرائی گئی کہ:

خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.

اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔

صورت چونکہ ظہورِ حقائق کا نام ہے اس لئے مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے انسان کی صورت میں اپنے حقائق و کمالات کو نمایاں کیا ہے۔

انسان حقیقتِ راسخہ اور حقیقتِ فائقہ بھی ہے

پھر یہی نہیں کہ انسان میں سارے علوی و سفلی جہان سمائے ہوئے ہیں بلکہ خود یہ انسان بھی اس علم و اخلاق کی طاقت کی بدولت ان جہانوں میں سمایا ہوا ہے۔ کیونکہ وہ مرکزِ کائنات ہے اور ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مرکز جامع ہوتا ہے تمام افعال و اوصافِ دائر کا، اور نہ صرف جامع ہی ہے بلکہ اشیاءِ کائنات کے ان نمونوں میں جو اس میں سمائے ہوئے ہیں وہ ان اصل اشیاء سے بھی چار ہاتھ آگے اور بڑھا ہوا ہے، یعنی یہ اشیاء اگر ایک حد تک اپنے خواص و آثار دکھلاتی ہیں تو انسان وہی خواص و آثار اس سے کہیں بڑھ چڑھ کر دکھلاتا ہے۔

جماد تو صرف اپنی طبعی افتاد سے جمادیت دکھلاتا ہے کہ کسی پر بلا شعور گر پڑے یا اتفاق سے لگ

جائے تو اسے چوٹ پہنچادے، مگر یہ عقلی انداز سے جب جمادیت پر آ کر کسی کو لگنے اور چوٹ پہنچانے کے نئے سے نئے ڈھنگ پیش کرتا ہے تو جمادِ لاعقل سے کہیں بڑھ کر جمادِ ثابت ہوتا ہے۔ بہائم تو اپنی طبیعت ہی سے بہیمیت پر آتے ہیں اور ان کی بہیمیت خاص خاص مقررہ افعال تک محدود رہ جاتی ہے، مگر یہ عقل و علم کے تحت جب بہیمیت پر آتا ہے تو بہیمیت کی ایسی ایسی صورتیں پیدا کرتا ہے کہ بہائم کے وہم و خیال میں بھی نہیں آتیں۔ اس لئے بہیمیت میں بہائم سے کہیں آگے نکل جاتا ہے۔ ملائکہ تو طبعی ہی شان سے عبادتِ الہی کے مقررہ وظائف ادا کرتے رہتے ہیں لیکن یہ علمی اور عقلی شان سے جب عبادت کی اوضاع پر آتا ہے تو اپنے فکر و اجتہاد سے عبادت کے وہ نئے سے نئے نمونے دکھلاتا ہے کہ ملائکہ بھی پیچھے رہ جاتے ہیں۔

شیطان تو طبعی انداز سے کفر و اغواء کی مقررہ حرکات کرتا رہتا ہے لیکن یہ شیطنت کو جب علم و عقل کے پردوں میں اصول کا نام لے کر نمایاں کرتا ہے تو اس کی بے پناہ چالاکی اور مکاری کے سامنے شیاطین بھی گرد ہو جاتے ہیں۔ غرض اس میں کائنات کا ہر جزو اور ہر جزو کی ساری خاصیتیں عیناً موجود ہی نہیں بلکہ ان سے بڑھ چڑھ کر موجود ہیں:

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ

اور موجود ہیں خود تمہارے نفوس میں، کیا تم پھر بھی نہیں دیکھتے؟

یہی وجہ ہے کہ ایک طرف تو یہ انسان ان اشیاء کائنات میں کھود کرید کر کے ان کے حقائق اور خاصیات کے بارے میں علمی طور پر وہ وہ نظریات قائم کرتا ہے کہ خود ان اشیاء کو اپنی ہی ان حقائق پر مطلع ہونے کی کوئی استعداد نہیں، اور دوسری طرف وہ ان اشیاء میں اپنے کسب و ریاضت اور تمرین و تجربے سے علمی طور پر تصرفات کر کے وہ وہ ایجادیں کرتا اور ان کی قوتوں سے وہ وہ کام لیتا ہے کہ از خود یہ اشیاء وہ کام نہیں کر سکتیں۔ گویا یہ اشیاء سے کام لینے والا ہے اشیاء کے کام آنے والا نہیں ہے۔

پس جس طرح یہ اشیاء انسان کے اندر علماً و عملاً گھسی ہوئی ہیں، ان سے کہیں زیادہ یہ انسان خود ان کے اندر گھسا ہوا ہے۔ گویا ان تمام اشیاء کائنات کے نفوس تو اس کی مدد پر کھڑے ہوئے ہیں چنانچہ جماد و نبات اور حیوانات کے کچھ نفوس تو غذا و دوا بن کر اس کے نفس کو مدد دیتے ہیں اور اس کے

نفس میں سما جاتے ہیں، کچھ نفوسِ لباس بن کر اس کے نفس کو بیرونی عوارض سردی گرمی سے محفوظ رکھ کر مدد دیتے ہیں، کچھ نفوسِ مکان کی صورت سے اس کے نفس کو مدد پہنچاتے ہیں۔

غرض ہزاروں انداز سے کائنات کی ہر چیز اپنے نفس کو انسانی نفس پر فدا کرتی رہتی ہے اور یرغمال بنی ہوئی ہے، جس سے پل کر اور پروان چڑھ کر وہ فکر و نظر اور صنع و عمل کے قابل ہوتا ہے اور انسان اپنے جامع نفس سے ان اشیاء کے نفوس کو مدد پہنچا رہا ہے، جس سے ان کے مکنون جو ہر کھلتے ہیں، ورنہ انسانی تصرف نہ ہو تو ہر شے کی خاصیت پردہ عدم میں مستور پڑی رہے اور ظاہر ہے کہ کسی شے کو اپنی خاصیات دکھلا کر اپنی زندگی کا ثبوت دینے کے مقام پر لا کھڑا کرنا اور اس کے جوہروں کو اس سے اگلوالینا جس سے وہ زندہ ثابت ہو بلاشبہ اس کے نفس کو مدد پہنچانا اور اسے زندہ دکھلانا ہے، اس طرح جانبین سے تاثیر و تاثر کا سلسلہ قائم ہے۔

اس سے واضح ہے کہ اس کائنات میں وجود کے لحاظ سے انسان نہ صرف حقیقتِ جامعہ ہی ہے کہ ساری کائنات کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے بلکہ حقیقتِ راسخہ بھی ہے کہ یہ خود بھی پورا کا پورا کائنات میں سمایا ہوا ہے۔ ع

چون آئینہ بدستِ من و من در آئینہ

وحدت الوجود سے وحدت العدم

اس سے جہاں یہ نمایاں ہوتا ہے کہ انسان سے لے کر پوری کائنات تک وجود کا سلسلہ ایک ہے جس میں کوئی تجزیہ نہیں اور وجود کا مرکزی اور جامع نقطہ انسان ہے، ایسے ہی یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ساری کائنات کا عدم بھی ایک ہی ہے کیونکہ جس رنگ کی اصل ہوتی ہے اسی رنگ کی اس کی عدمی ضد بھی ہوتی ہے۔ نور کے پھیلاؤ کا جو انداز ہے وہی ظلمت کا بھی ہے۔ فرق صرف وجود و عدم کا ہے ایک نور ہے ایک عدم النور۔

دن جس انداز سے کائنات پر چھاتا ہے اسی انداز سے اس پر رات بھی چھاتی ہے، فرق وہی نور و ظلمت اور وجود و عدم کا ہے، کہ ایک یوم ہے ایک عدم الیوم۔ پس اگر کائنات کا وجود ایک ہے جس

کے پرتوے سب پر پڑے ہوئے ہیں تو عدم بھی ایک ہی ہے جس کی تاریکی جبلتوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ کیونکہ وجود انہی انہی گوشوں میں تو آیا ہے جن میں وہ نہیں تھا، یعنی اس کا عدم تھا، اگر ان جگہوں میں اس کا عدم نہ ہوتا بلکہ پہلے ہی سے وجود ہوتا تو پھر وجود کے آنے کی کیا ضرورت تھی کہ تحصیل حاصل ہوتی جو محال ہے۔ پس وجود آنے کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ پہلے سے نہ تھا اور جب نہ تا تو عدم تھا اس لئے جہاں جہاں عدم تھا اور جس انداز سے تھا وہ ساری کائنات میں تھا اور یکساں تھا تو وہیں وہیں وجود آیا اور یکسانی کے ساتھ آیا۔ اس لئے اس کا انداز قدرتی طور پر وہی ہونا چاہئے تھا جو عدم کا تھا، گویا وجود کے استیلاء کا طور و طریق عدم کے استیلاء کے طور و طریق کا نمونہ ہے اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ وجود سب کا ایک ہے اور روشنی کی طرف موجود شدہ کائنات پر چھایا ہوا ہے، اس لئے یہ بھی واضح ہو گیا کہ عدم بھی ساری کائنات کا ایک ہی ہے جو ظلمت کی طرف اس میں سرایت کئے ہوئے ہے۔

رہیں یہ صورتوں اور شکلوں یا اندرونی خصلتوں اور سیرتوں کی خصوصیات اور تقطیعات جن سے بادی النظر میں ہر شے کا وجود دوسری سے الگ دکھائی دیتا ہے تو یہ نہ وجود کی تقطیعات ہیں نہ عدم کی، بلکہ وجود و عدم کے جمع ہو جانے کی حد بندیاں اور ان سے نمایاں شدہ نقشوں اور خاص خاص ہیئتوں کی ایک نمود ہے، جس کی اصلیت کچھ نہیں، محض ظواہر کی نظر کے لحاظ سے منظر کی ایک قطع برید ہے جس سے نہ وجود کی وحدت میں فرق پڑتا ہے نہ عدم کی ایکی میں۔

جیسے دھوپوں کے ٹکڑے مربع یا مثلث نظر آتے ہیں یا سایہ کے ٹکڑی اسی طرح متشکل ہو کر محسوس ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ نہ یہ نورِ آفتاب کا تجزیہ اور تقطیع ہے کہ ہم اسے منقسم کر کے اس کے ٹکڑے الگ الگ کر دیں اور قبضالیں اور نہ سایہ کے ٹکڑے ہیں جن کو ایک دوسرے سے جدا کیا جاسکے، بلکہ جہاں نور کے ساتھ عدم النور کا تراجم ہوا ہے وہاں موقع کی وضعیت کے لحاظ سے نور و ظلمت کا مجموعہ اور مرکب کی ایک ہیئت کدائی پیدا ہو گئی ہے، جسے شکل کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ شکل نہ اصل میں دھوپ کی ہے نہ سایہ کی ہے، نہ آفتاب میں تھی نہ اس کے سایہ میں کہ وہ دونوں اپنی ذات سے غیر متشکل اور واحد ہیں، یہ صرف دونوں کے مقام اتصال پر نور و ظلمت کے ٹکراؤ کی ایک ہیئت ہے جس سے خود نور و ظلمت بالآخر ہیں۔

یہی حال وجود و عدم کا بھی ہے کہ نہ وجود میں تقطیع اور تشکل ہے نہ عدم میں، بلکہ ان دونوں کے مقام اجتماع یعنی ممکنات استعدادوں پر ٹکراؤ اور وجود کی جلوہ گیری سے معدوم ممکنات کی یہ شکلیں نمایاں ہونیں جس میں اصلی عدم اور عارضی وجود کے ٹکراؤ سے حد بندی کا ایک نقشہ پیدا ہو گیا۔ سو یہ حد بندی نہ وجود کی ہے نہ عدم کی بلکہ اس شکل کی ہے کہ جس پر وجود و عدم کا ٹکراؤ ہو، گویا ہر میں وجود و عدم محدود نظر آتے ہوں، مگر یہ تجزیہ اس شکل کا اور اس کی محدود نوعی استعداد کا ہے نہ کہ وجود یا عدم کا۔

بہر حال وجود بھی ایک ہے اور عدم بھی ایک اور کائنات کی ہر ہر جزئی میں تقابل کے ساتھ دونوں اثر انداز ہیں، اس لئے کائنات کا ہر ہر جزو وجود سے بھی متعلق ہے کہ وجود کا حصہ اس میں قائم ہے اور عدم سے بھی متعلق ہے کہ اس کا حصہ پہلے ہی سے اس میں قائم ہے، گویا پوری کائنات میں گو وجود کا رشتہ بھی نکلا ہوا ہے اور عدم کا بھی اس لئے جب کسی جزئی کے وجود کو حرکت ہوگی اور مخصوص انسان کے وجود کو جو وجود کا مرکزی نقطہ ہے، تو اصل وجود متشرع ہوگا اور انبساط میں آجائے گا، اور اس کی وحدت سے تمام موجودات تک اس انشراح و انبساط کا اثر پھیلتا جائے گا اور ہر چیز میں بقدر استعداد و جودی خیر و برکت نمایاں ہوتی چلی جائے گی۔ اور جب کسی بھی جزئی اور بالخصوص انسان کا عدمی حصہ حرکت میں آئے گا جو عجب نہیں کہ عدم کا بھی مرکزی نقطہ ہے، کیونکہ عطاء وجود کا یہی مرکزی نقطہ ہے تو اصل عدم میں انبساط ہوگا اور اس کی وحدت سے تمام موجودات کے عدمی حصوں تک اس انبساط کا اثر پہنچے گا اور ہر ہر جزئی کے عدم میں بوجہ وحدت عدم آفات و شرور کے حصے پیدا ہو کر ابل پڑیں گے اور مرکز کی آفت سے پورا محیط درجہ بدرجہ آفت زدہ ہوگا۔

غرض یہ وجودی اور عدمی حرکتیں بوجہ وحدت وجود و عدم مرکز سے محیط تک اور محیط سے لوٹ کر پھر مرکز تک آئیں گی، وجودی حرکت عدل و اعتدال کی حرکت ہوگی جو انسان کی فطرتِ سلیمہ سے بصورتِ افعال طبعی و عقلی و شرعی سے ابھرے گی اور عدمی یا سلبی حرکت بے اعتدالی کی حرکت ہوگی جو اس کے عدمی الاصل نفس سے بصورتِ افراط و تفریط و جہالت ابھرے گی۔

پس جیسے دریا کے مرکزی حصے اور اصل قعر اور گہرائی میں اگر وجودی اور معتدل حرکت ہوگی تو چونکہ وہی وجود سارے دریا کا بھی ہے اس لئے وہی اعتدال پورے دریا کی حرکت میں ہوگا۔ لہریں

طوفانی نہ ہوں گی، قاعدے کی حرکت ہوگی تو نہ دریا کے خزانے الٹ پلٹ ہوں گے نہ دریائی مخلوقات تہ وبالا ہوگی، لیکن اگر مرکز سے غیر معتدل یا عدم اعتدال کی حرکت ہو یعنی عدم حرکت کرے جس سے وہ قاعدے کی حرکت مٹ جائے تو یہی عدم الاعتدال جو پورے دریا میں ایک تھا، بلاشبہ ابھر آئے گا اور وہ طوفان بپا ہوگا کہ سارے دریائی خزانے ادھر کے ادھر اور اس کے جانور یہاں کے وہاں اور وہاں کے یہاں ہو جائیں گے۔ نہ قعر دریا کا نظام درست رہے گا نہ خزانے اپنی اپنی جگہ رہ سکیں گے اور نہ سطح دریا ہی کا نظم قائم رہے گا کہ کشتیاں چل سکیں، شکار ہو سکے اور موتی برآمد کئے جاسکیں۔

پس انسان جب کہ وجود بھی وہی رکھتا ہے جو پوری کائنات میں پھیلا ہوا ہے اور عدم بھی اس میں وہی ہے جو پوری کائنات میں ہے، اور پھر اوپر سے یہ وجود و عدم دونوں ہی کا مرکزی نقطہ بھی ہے کہ یہ موجود ہو تو اس کی ضرورت سے عالم بھی موجود ہو، یہ نہ ہو تو اس کی بھی ضرورت نہ ہو۔ نیز بعد موجودگی جب بھی اس سے اثرات ابھریں تو کائنات تک جائیں اور کائنات سے اٹھیں تو اس تک آئیں، تو قدرتی بات ہے کہ جب یہ اپنے علم و اخلاق کے معتدل افعال سے عدل کی حرکت کرے گا تو اس وحدت الوجود سے پوری کائنات کا وجود منبسط اور منشرح ہوگا اور اس سے معتدل ہی آثار ابھریں گے، جس سے کائنات کا ذرہ ذرہ اور جزئی جزئی مخلوق نعمت و راحت اور انبساط و نشاط میں آجائے گی۔

اور اگر یہ بے اعتدالیاں کرے گا اور لا اعتدالی کی عدمی حرکات سے اس کائنات میں تصرفات کرے گا، مبالغوں سے اس کے خزانے خرچ کرے گا اور وہ بھی خلافِ رضائِ حق، گویا عدم الاعتدال اور عدم القسط کا ابھار اس سے ہوگا تو اسی وحدتِ عدم سے کائنات کا بھی عدمی حصہ ابھرے گا اور اس کے عوارض بھی غیر معتدل رنگ میں نمایاں ہوں گے کہ کائنات کا ذرہ ذرہ تباہ ہو جائے گا۔

جیسے ایٹم بم بنانے میں مثلاً انسانی بے اعتدالی، مبالغہ آمیزی اور مفرطانہ تصرفات کا ظہور ہوا اور مثلاً کروڑ ہا روپیہ اس کو بنانے اور تجربہ کرنے میں صرف کیا گیا اور دنیا کی تمام معدنیات سے مدد لی گئی، لوہے، لکڑی کے کارخانے اس کو بنانے میں مصروف ہوئے، چیدہ دماغ اس میں کھپے، گویا اس کے بروئے کار لانے میں کائنات کے ایک بڑے حصے کو نچوڑ لیا گیا تو گویا انسان کے اس عدمی اور

غیر معتدل تصرف نے کائنات کے سینکڑوں عدمی آثار اس ایٹم بم میں جمع کر دیئے۔ اب جب کہ انسان کا دوسرا فعل ابرازِ خاصیات کا حرکت میں آئے گا اور اس بم کو پھٹنے اور اپنی خاصیت دکھلانے کا موقع دیا جائے گا تو قدرتی طور پر اس میں سے وہ چھپے ہوئے سببی آثار کھل پڑیں گے اور ان سے میل ہامیل کی زمین، اس کے بسنے والے جانور، انسان، درخت اور پھل پھول وغیرہ سب ہی عدم کی راہ ہو لیں گے، اور اس کی تباہی بالآخر انسان ہی کی تباہی ہوگی۔

اسی حقیقت کو حدیثِ نبوی میں اس طرح ظاہر فرمایا گیا ہے کہ ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ:

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً من طرق الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها رضاء لطالب العلم وان العالم يستغفر له من في السموات ومن في الارض والحيان في جوف الماء..... الخ رواه احمد والترمذی

ابوداؤد وابن ماجہ والدارمی (مشکوٰۃ کتاب العلم)

میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، فرما رہے تھے کہ جو شخص علم حاصل کرنے کے لئے کوئی راستہ اختیار کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے جنت کے راستوں میں سے ایک راستہ چلائیں گے اور آپ نے فرمایا کہ (دین کے) طالب علم کی خوشنودی کے لئے فرشتے اپنے پر پھیلاتے ہیں اور آپ نے فرمایا کہ عالم کے لئے زمین اور آسمان کی تمام چیزیں مغفرت کرتی ہیں یہاں تک کہ مچھلیاں پانی کے قعر سے۔ (مشکوٰۃ کتاب العلم)

اس حدیث میں انسانی علم و عدل کے اثرات کی وسعت واضح فرمائی گئی ہے کہ وہ عالم دنیا سے عالم آخرت یعنی جنت تک پھیلی ہوئی ہے، اس کے وجودی کمالات علم و عدل سے ملائکہ بھی متاثر ہوتے ہیں، زمین و آسمان کا ذرہ ذرہ متاثر ہوتا ہے، دریا کی مچھلیاں بھی متاثر ہوتی ہیں اور ان میں انبساط ظاہر ہوتا ہے اور رضاء و خوشنودی کے وجودی آثار پھیلتے ہیں۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ علم و عدل کی طرح عدم علم اور عدم عدل یعنی انسان کی جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات سے بھی کائنات کا ذرہ ذرہ متاثر ہوگا اور ان سے انقباض و لعن اور دوری کے اثرات

کھلیں گے۔ ملائِ اعلیٰ میں بھی غضب و غصہ نمایاں ہوگا اور ملائِ سافل میں بھی، اور یہ تاثیر و تاثر اور آثار کی آمد و رفت بغیر کسی وحدانی رشتہ کے ظہور پذیر ہونا ناممکن ہے، سو وہی رشتہ وجود و عدم کا ہے جو سب میں واحد ہے اور ذریعہ ایصال و وصول ہے۔

یا جیسے زمانہ قربِ قیامت میں نزولِ عیسوی کے وقت عدلِ عیسوی سے عالم کی خیر و برکت کا یہ عالم ہوگا کہ انگور کا ایک خوشہ اتنا پھیلے گا کہ گھر بھر کے لئے کافی ہو جائے گا اور ایک بکری اس کثرت سے دودھ دے گی کہ ایک قبیلہ کے لئے کافی ہوگا اور امن و سکون کا یہ عالم ہوگا کہ بھیڑ اور بھیڑیا ایک گھاٹ پر پانی پیئیں گے اور انسانوں کے بچے سانپوں سے کھیلیں گے، نہ انہیں سانپ سے ڈر رہے گا نہ سانپ کو انسان سے خوف رہے گا۔ ہر نوع دوسری نوع سے امن میں ہوگی۔ تاریخ الخلفاء میں ہے کہ خلفاءِ عباسیہ کے خزانہ میں مامون رشید کے زمانہ عدل و انصاف کا ایک دانہ گندم دیکھا گیا جو کھجور کی گٹھلی کے برابر تھا۔

پس انسانی صلاح اور اس کے علم و عدل کے وجودی کارنامے جمادات، نباتات، حیوانات اور خلاصہ یہ کہ عالم کے ذرہ ذرہ میں امن و برکت کے آثار پیدا کریں گے، گویا اس مرکزِ وجود کی وجودی حرکت سے پورے عالم کے وجود میں وجودی حرکت ہو کر کمالاتِ وجود حرکت میں آجائیں گے۔

غرض وجود کی یکتائی سے وجودی آثار اور عدم کی یکتائی سے عدمی آثار انسانی مرکز سے تمام اجزاء کائنات تک اور کائنات سے انسان تک آتے جاتے ہیں اور اس طرح یہ انسان بلحاظِ وجود و عدم کائنات کے حق میں بمنزلہ تخم کے ثابت ہوتا ہے کہ انسانی تصرفات سے ہر چیز میں سے جو بھی خلقی جوہر برآمد ہوتے ہیں وہ درحقیقت انسان ہی کے ملکون و اجمالات کی تفصیل ہوتے ہیں، گویا انسان ساری کائنات کا خلاصہ ہے کہ اس کے افعال سے جو کچھ اس کے باہر ہوتا ہے اس کی میزان اندر لگتی ہے اور یہ جوشِ عقل و طبع اور عشقِ شرع و مذہب سے جیسی بھی حرکت کرتا ہے وجودی ہو یا سلبی، یعنی اعتدال کی ہو یا عدمِ اعتدال کی، وہ وجود و عدم کے اشتراک سے اور خود انسان کے مرکزی نقطہ وجود و عدم ہونے سے تمام اجزاء عالم میں درجہ بدرجہ اپنے اثرات پھیلانے بغیر نہیں اور پھر وہ اثرات بطور صدائے بازگشت خود اسی کی طرف لوٹے بغیر بھی نہیں رہ سکتے کہ وجود کو وجود سے اور عدم سے عدم

ہی کو مناسبت ہو سکتی ہے۔

اس حقیقت کو مزید نمایاں کرنے کے لئے اپنے اندریوں سمجھئے کہ جیسے انسانی بدن میں ہاتھ پاؤں وغیرہ اعضاء متعدد سہی مگر وجود سب کا ایک ہی ہے اور ایک ہی نفس سب میں موثر ہے، کہ یہ سب ایک ہی نفس کے اعضاء و اجزاء ہیں، اسی لئے ہاتھ کے درد سے پیر کو اور پیر کی تکلیف سے دوسرے تمام اعضاء کو دکھ درد محسوس ہوتا ہے، ہاں مگر باوجود وحدت وجود اور تو حید نفس کے انسان میں وجود کا وہ مرکزی نقطہ جو اولیت کے ساتھ وجود کا مستقر ہے کہ تمام وجودی حرکتیں اول اس میں پیدا ہوتی ہیں اور پھر دوسرے اعضاء تک منتقل ہوتی ہیں، قلب ہے۔ کیونکہ وہ تمام حقائق بدن کا جامع اور علم و اخلاق کا مرکز ہے۔ اعضاء کی زندگی حرکت و سکون، علم و عمل سب کے نمونے اور مادے قلب ہی میں ہیں اور اسی لئے اس کی خوبی اور خرابی پر ہمارے تن من کی خوبی و خرابی کا دار و مدار ہے اور وہ خوبی و خرابی درحقیقت قلب ہی کی ہوتی ہے جو اعضاء سے لوٹ کر اسی کی طرف پہنچتی ہے۔

چنانچہ قلب کی ہر علمی و عملی حرکت قالب کے گوشہ گوشہ میں پھیل کر ہر عضو میں اس کے مناسب حال عمل کو حرکت پیدا کر دیتی ہے اور اعضاء کے اچھے برے عمل کے آثار بالآخر لوٹ کر پھر قلب ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ یا وہ دکھ درد محسوس کرتا ہے یا فرح و سرور۔ پس کائنات بدن کا صلاح و فساد قلب کے صلاح و فساد پر موقوف ہے۔

وفی الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت

فسد الجسد كله الا وهی القلب.

بدن میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے اگر وہ ٹھیک ہے تو تمام بدن ٹھیک ہے، اور اگر وہ خراب ہے تو تمام

بدن خراب ہے، اور وہ قلب ہے۔

یعینہ اسی طرح انسان اپنی ثابت شدہ جامعیت کی بناء پر کائنات کا قلب ہے کہ اس کے صلاح و فساد پر عالم کا صلاح و فساد موقوف ہے۔ پس اگر یہ وجودی افعال یعنی عدل و علم کے افعال سے کائنات میں تصرفات کرتا ہے تو وجود کے اشتراک سے کائنات کے وجودی آثار کھل کر پوری کائنات پر چھا جاتے ہیں اور پھر نعمتوں کی صورت میں لوٹ کر انسان ہی کی طرف آتے ہیں، اور اگر وہ عدمی افعال یعنی عدم علم اور عدم عدل کے ماتحت جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات سے کائنات میں تصرف کرتا

ہے تو اسی وجود کے اشتراک سے کائنات کی عدمی خاصیات کھلیں گی جو آفات بن کر عالم پر چھا جائیں گی، اور پھر مصائب کی صورت میں لوٹ کر انسان ہی کی طرف عود کرے گی۔

غرض اس کے وجودی افعال سے کائنات میں صلاح نمایاں ہوگی اور اس کے عدمی حرکات سے فساد کا ظہور ہوگا اور وجود کے اشتراک سے ہر نوع میں درجہ بدرجہ رونما ہوگا۔ قرآن عزیز نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ
الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ.

انسانی اعمال کی بدولت تمام خشکی اور تری میں فساد پھیل گیا تاکہ ان کے اعمال کا کچھ حصہ انہیں چکھائے، امید ہے کہ وہ رجوع کر لیں۔

البتہ ہر چیز کا فساد اس کی نوعیت کے مناسب ہی اس سے نمایاں ہوگا جس کو ہم نے ابھی افراط اور عدم الاعتدال سے تعبیر کر کے چند مثالوں سے عرض کیا۔ مثلاً زمین کا فساد بنجر ہو جانا ہے کہ اگانے کی صلاحیت نہ رہے، بادلوں کا فساد امساک ہے یعنی بارش نہ ہونا، ہوا کا فساد سمیت ہے یعنی امراض پھیلانا، پہاڑوں کا فساد عدم ثبات ہے یعنی شق ہو جانا اور گر پڑنا، دریاؤں کا فساد ان کی بے اعتدال حرکت ہے یعنی طوفان یا بندش وغیرہ جن میں انسانی تصرفات بے جا محرک ہو جاتے ہیں، اور اس لئے یہ فسادات بالآخر انسان ہی کے حق میں لوٹ کر تباہ کن ثابت ہوتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ ساری خرابیاں بظاہر اسبابِ طبیعیہ کے ماتحت رونما ہوتی ہیں انہیں انسان کی ظالمانہ حرکات سے کیا تعلق؟ تو سوال یہ ہے کہ خود اسبابِ طبیعیہ آخر کس چیز کے ماتحت حرکت کرتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ طبیعت وجود پا کر ہی حرکت کر سکتی ہے نہ کہ معدوم رہ کر، کیونکہ عدم میں نہ تو خود متحرک ہونے کی صلاحیت ہے نہ دوسرے کو حرکت دینے کی، اور جہاں اس کے لئے حرکت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ محض سمجھانے کے لئے ہے اور جب طبیعت کی حرکت کے لئے وجود ضروری ہے تو یقیناً محرک پھر وہی وجود نکلا اور وجود سب کا ایک ہے اور اس میں مرکزی نقطہ وجود انسان ہے جو سارے وجودات کا جامع ہے اور ان کی حرکتوں کا گویا سرا ہے، تو یہ کیسے ممکن ہے کہ غیر محسوس طریق پر انسان کے افعال کو کائنات کی حرکت میں دخل نہ ہو جیسا کہ خود کائنات کے طبعی افعال و آثار کو انسان

میں دخل ہے، کہ انہی اجزاء و احوالِ کائنات سے اس کے مزاجِ صحت اور طبیعت میں فرق پڑ جاتا ہے۔ ہاں جیسے طبیعت اور اس کا وجود غیر محسوس ہے ایسے ہی انسانوں کی حرکات اور اجزاء کائنات کی تاثیر و تاثر کا رشتہ بھی غیر محسوس ہے، مگر غیر معقول نہیں۔

غرض عقلی طور پر اتنا واضح ہو جاتا ہے کہ کائنات میں انسان وجود کا مرکزی نقطہ ہے، اس سے جو حرکت بھی سرزد ہوتی ہے اس کا اثر غیر شعوری طور پر کائنات میں پہنچنا ضروری ہے اور اس سے لوٹ کر پھر مرکز تک آنا بھی ضروری ہے۔ پس جیسے مرکزِ بحر سے اٹھی ہوئی لہریں کناروں سے جا ٹکراتی ہیں اور ٹکڑا کر پھر آخر کار مرکز ہی کی طرف لوٹتی ہیں، یا جیسے جڑ کی خوبی و خرابی شاخوں کی رگ رگ میں پھیل جاتی ہے اور پھر شاخوں کی بھلائی برائی یعنی شادابی اور خشکی لوٹ کر اپنی ہی جڑ کی طرف آتی ہے اور اسے مضبوط یا کھوکھلا بنادیتی ہے۔ غرض اصل کی خوبی و خرابی کا فروع تک پہنچنا اور فروع سے لوٹ کر پھر جڑ تک آنا کوئی غیر طبعی فعل نہیں جس کے ماننے میں پس و پیش کیا جاسکے۔ اسی طرح وجود کے اس مرکزی حصہ انسان کی حرکت پوری وجودی کائنات تک ہوگی اور پھر اس سے لوٹ کر خود انسان تک پہنچ جانی ضروری ہوگی، اس لئے یہ ثابت ہو گیا کہ انسانی اعمال اور کائنات کے ثمراتی اثرات میں مابہ الربط یہ طبعی وجود ہے جو ساری کائنات میں یکسانی اور یکتائی کے ساتھ پھیلا ہوا ہے، اور وہی اعمال کے اثرات کائنات اور کائنات کی خاصیاتِ نفسِ انسانی تک لاتا اور لے جاتا ہے، اور جب کہ یہ صالح و فاسد اثرات تکوینی ہیں قانونی نہیں ہیں، کہ بطور سزا و تعزیر نمایاں ہوئے ہوں بلکہ بطور خاصیتِ اشیاء نمایاں ہوتے ہیں تو مابہ الربط بھی تکوینی اور طبعی ہی ہونا چاہئے تھا جو انسان کی قدرت سے بالاتر ہو۔ سو وہ وجود کے سوا دوسری چیز نہیں کہ جیسے کائنات کے خواص و آثار انسان کے بس میں نہیں کہ ان کے کھول دینے کی انسان کو شرعی تکلیف دی گئی ہو گو وہ کسی حد تک اس کے افعال سے کھلتے بھی ہوں، ایسے ہی وجود بھی اس کے ہاتھ میں نہیں، نہ اپنا نہ کائنات کا۔

غرض طبعی آثار کے لئے طبعی مابہ الربط کی ضرورت ہے جو انسانی افعال اور کائنات کے خواص و افعال میں رشتہ ارتباط کا کام دے اور وہ وجودِ طبعی ہے جو انسان کے ان عیوب اور غیر معتدل افعال کا اثر اشیائے کائنات تک اور پھر اشیائے کائنات کا لوٹنا ہوا اثر بطور ردِ عمل انسانی نفوس تک لانے اور لے جانے میں درمیانی رابطہ بنا ہوا ہے، اور بجلی سے بھی زیادہ تیز روی سے یہ کام انجام دیتا ہے،

اور اس طرح سے ایک حد تک انسان کی عدمی حرکتوں سے کائنات کی سلبی آفات کے تکنون اور حدوث کی کیفیت پر روشنی پڑ جاتی ہے جو اس فصل کا موضوع تھا، واللہ الحمد۔

جرائم انسانی سے کائنات میں تعزیری حرکت

اور جرم و سزا کا درمیانی رشتہ

اب رہا ذنوب و معاصی یعنی جان بوجھ کر خلاف ورزی شریعت اور ان کی انتقامی سزاؤں کا درمیانی ربط، یعنی جرم و سزایا عمل اور جزاء عمل کا درمیانی رشتہ، جس سے جرم کا اثر تو سزا دہندہ تک پہنچے کہ وہ مشتعل ہو، اور سزا دہندہ کا اثر مجرم تک پہنچے کہ وہ سزا کی اذیت محسوس کرے۔ سو ظاہر ہے کہ وہ مابہ الربط اور رشتہ تاثیر و تاثر احساس و ادراک کے سوا دوسری چیز نہیں ہو سکتی، کیونکہ سزا و تعزیر کوئی طبعی خاصیت نہیں کہ بلا ادراک و شعور اشیاء سے خود بخود ابھرتی رہے بلکہ شعوری چیز ہے جو بمنزلہ درس عبرت کے ہے کہ اس کے ذریعہ کسی فرد یا قوم کو تعلیم و تربیت دینی مقصود ہوتی ہے یا کسی نفس کو اس کے درجہ اور مرتبہ یا مقام تک پہنچا کر بطور پاداش عمل راحت و کلفت دینی مقصود ہوتی ہے۔

اس لئے ضروری ہے کہ مجرم بھی اپنے جرم کا شعور رکھتا ہو ورنہ اسے جرم پر تنبیہ و ملامت کیسے کی جاسکتی ہے؟ اور سزا دہندہ بھی اس کے جرم کی برائی کا احساس رکھتا ہو ورنہ اسے سزا پر اشتعال کیسے پیدا ہو سکتا ہے؟ اور پھر مجرم و منتقم دونوں کے اس احساس میں وحدت و اتصال بھی ہو کہ یہ رشتہ احساس مجرم و منتقم دونوں کے درمیان حسب مرتبہ درجہ بلا تجزیہ و انقطاع پھیلا ہوا ہو، تاکہ ایک کے فعل کا اثر دوسرے کے آلات شعور و ادراک تک اس رشتہ احساس کی وحدت و تسلسل کی بدولت پہنچ جائے، گویا جس طرح طبعی اور غیر اختیاری خاصیات یعنی تکوینی تغیرات میں غیر اختیاری وجود کا متصل واحد سلسلہ تاثیر و تاثر ہونا چاہئے تھا جو جرائم اور تعزیرات میں ایک کا اثر دوسرے تک شعوری انداز میں پہنچا سکے ظاہر ہے کہ وہ شعوری رشتہ احساس و ادراک کے سوا دوسرا نہیں ہو سکتا جو ساری کائنات میں درجہ بدرجہ پھیلا ہوا ہے۔

فرق اتنا ہے کہ ان ذنوب کی پاداش میں جہاں تک نفوس سے نفوس کو اور انسانوں سے انسانوں کو سزا دلانے کا تعلق ہے خواہ وہ اپنے ہی نفس سے ابھرے ہوئے امراض و افکار ہوں جن سے کوئی قوم گھلا کر ختم کر دی جائے یا دوسرے نفوس سے نفوس کو فنا کر دیا جائے جیسے قوموں کی جنگیں، قتل و غارت گری، اسارت و غلام سازی اور قید و بند وغیرہ، وہاں تک جرم و سزا کا یہ درمیانی رشتہ یعنی احساس و شعور کچھ زیادہ دقیق اور پیچیدہ نہیں ہے جس میں گہری نظر و فکر کی ضرورت ہو، کیونکہ انسانی جرائم سے انسانوں کا پھڑک اٹھنا احساس و شعور ہی کی بدولت ہوتا ہے قدرتاً مجرم کے جرائم علم و احساس ہونے پر طبائع اور نفوس میں نفرت و اشتعال پیدا ہو جانا اور اس اشتعال سے دار و گیر اور مواخذہ و انتقام پر آمادہ ہو جانا، ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس پر کسی دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

جرائم کا علم ہونے پر یہ قوائے ادراک و شعور ہی قوائے عمل کو حرکت میں لاتے ہیں اور سزا و انتقام کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ جس سے واضح ہے کہ جرائم و تعزیرات میں جب کہ جرم و انتقام دونوں انسانوں ہی کے ہاتھ سے ہوں، علم و ادراک ہی درمیانی رشتہ کا کام دیتا ہے جو مجرم کی طرف سے اشتعال کا اثر منتقم میں اور منتقم کی طرف سے ایذا دہی کا اثر مجرم میں پہنچاتا ہے۔ اگر فریقین بے حس اور جامد پتھر ہوں جن میں کوئی شعور و ادراک نہ ہو تو فریقین کی یہ تاثیر و تاثر طبعی کہلائے گی جسے خاصیت کہیں گے شعوری نہیں ہوگی جسے تعزیر یا انتقام کہہ سکیں۔

البتہ جب جرائم پیشہ نفوس کو آفاقی کائنات سے سزا دلائی جائے اور بدکار انسانوں کو زمین کے زلزلوں، آسمان کی طوفانی بارشوں، فضاء کے مہلک طوفانوں، دریاؤں کے بے پناہ سیلابوں میں یا حیوانوں کے انسانوں پر تسلط وغیرہ سے ہلاک کرایا جائے اور یہ سب کچھ بطور طبعی تغیرات کے نہ ہو بلکہ بطور انتقام و تعزیر کے ہو تو یہ شعوری رشتہ فطری ہو جاتا ہے اور حساً محسوس نہیں ہوتا کہ ان جمادات اور لایعقل اجزاء کائنات میں یہ شعوری جوش و انتقام کیسے پیدا ہو جاتا ہے؟ اور آخر یہ معمہ کیا ہے کہ ادھر تو ایک قوم میں فحش و زنا عادتِ ثانیہ بن کر شائع ہوا اور ادھر طاعون کی وباء حرکت میں آجائے، ادھر فرعون اور اس کی قوم حدود سے گزرے اور ادھر دریائے قلزم میں اس کے خلاف جوش پیا

ہو جائے، ادھر قومِ نوحِ نخت و انانیت کی انتہاء پر پہنچ جائے اور ادھر زمین و آسمان کے دہانوں سے پھیل کر اسے پانی کا طوفان گھیر لے، ادھر قومِ عادِ آخری سرکشی دکھلائے اور ادھر آندھیوں کے طوفان اس پر مسلط ہو جائیں، ادھر قومِ ثمودِ شرارتوں کی انتہاء پر آئے اور ادھر فضاءِ آسمانی کی ایک خاص گرج اور چنگھاڑ اُن کے کلیجے پھاڑ دے، ادھر قارون کی اتراہٹ اور بغاوت حد کو پہنچے اور ادھر زمین منھ کھول کر اسے نگل لے۔

ادھر قومِ لوطِ فواحش و منکرات اور ڈکیتی وغیرہ کے جرم میں غرق ہو اور ادھر آسمان سے سنگ باری شروع ہو جائے اور ان کی بستیوں کو فضاء میں اٹھا کر پٹخ دیا جائے، ادھر قومِ ابراہیمِ سرکشی کی آخری منزل پر آئے اور ادھر کمزور چھروں کا بادل ان پر موت کی بارش برسا دے، ادھر اصحابِ فیل بغاوت و سرگردانی پر اتریں اور ادھر طیراً ابابیل کا آسمانی لشکر سنگ باری سے ان کے پر نچے اڑا دے، ادھر قومِ شعیبِ ناپ تول کی خیانت کی حد کرے اور ادھر ابراہیمِ آسمانی سے اس پر آگ برسنے لگے۔

آیا جمادات و نباتات اور حیوانات کو انسانی جرائم کا خود بخود کوئی شعور و احساس ہوتا ہے جس سے یہ ان کے خلاف اپنی ارادی حرکت سے بھڑک اٹھتے ہیں یا کسی بیرونی مگر مخفی احساس و ادراک کا انہیں آلہ کار بنایا جاتا ہے، جس سے یہ عذاب بن کر انسانوں پر مسلط ہو جاتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ اگر ان کے پیچھے کسی قسم کا احساس و شعور نہیں تب تو یہ طوفان وغیرہ محض طبعی تغیرات رہ جاتے ہیں جن میں سے عذاب ہونے کی شان نکل جاتی ہے حالانکہ انہیں عذاب کہا گیا ہے، اور اگر کسی احساس و شعور سے یہ تغیرات اسی طرح نمایاں ہوتے ہیں جیسے مجرم قوم کے خلاف دوسرے انسانوں میں جرائم کے احساس سے غم و غصہ کا تغیر پیدا ہوتا ہے (اور اسی سے ان کا عذاب و تعزیر ہونا ثابت ہو سکتا ہے) تو اس کی کیفیت کیا ہے؟ ان جرائم و تعزیرات میں رشتہ ارتباط کس نوعیت کا ہے؟ اور آخر ان انسانی جرائم اور آفاقی مصائب میں وہ کیا علاقہ ہے کہ ایک زمین پر بیٹھے ہوئے انسان کا فعل آسمان یا دریاؤں یا فضاء اور ہواؤں میں حرکت پیدا کر دیتا ہے؟

سو اسے وضاحت سے سمجھنے کے لئے اس پر غور کیجئے کہ مثلاً انسان کے اندر احساس و شعور کی جس قدر بھی قوتیں مخفی ہیں جیسے حواسِ خمسہ لامسہ، باصرہ، سامعہ، ذائقہ اور شامہ وہ یقیناً جزوی ہیں جو

بقدر حصہ ہر ہر انسان کو حسب استعداد ملی ہیں، کل کی کل قوت ایک ایک فرد میں نہیں بھردی گئی ہے کہ دوسرے کے لئے حصہ نہ رہا ہو، بلکہ جزوی طور پر ہر ایک کو منقسم ہوئی ہیں۔

چہ خوش گفت دانا کہ دانش بے است لیکن پراگندہ باہر کسے است

اس لئے ضروری ہے کہ ان جزوی قوتوں کے کلی خزانے انسان سے باہر ہوں جن سے یہ قوائے احساس حسب استعداد اُن میں آئیں اور احساس کا کام انجام دیں، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں سلسلہ علم و ادراک میں اصل وجود ان علمی خزانوں کا ہوگا نہ کہ ان فروعی اور جزوی قوتوں کا جو ہم تم میں ودیعت ہوئی ہیں، ساتھ ہی اس صورت میں یہ بھی ضروری ہوگا کہ ہر حسی حالت و کیفیت کا ادراک و شعور اولاً ان ہی کلی قوائے ادراک و شعور کو ہو جو احساس کے خزانے ہیں، پھر ان کے واسطے اور طفیل سے ان جزوی اجزاء ادراک کو، بالکل اسی طرح جیسے انسان میں اصل احساس اور حواسِ خمسہ کا خزانہ تو دماغ میں ہے جسے حس مشترک کہتے ہیں، وہاں سے یہ قوائے احساس جزوی طور پر اعضاء بدن میں حسب مناسبت تقسیم ہوئے ہیں۔

وہ قوتِ باصرہ جس کا خزانہ ام الدماغ میں ہے، اس کا جزوی ظہور آنکھ میں ہوتا ہے۔ وہ قوتِ سامعہ جس کا مجموعی خزانہ ام الدماغ میں ہے اس کا جزوی ظہور کان کے پردوں میں ہوتا ہے۔ وہ لامسہ جس کا کلی ذخیرہ ام الدماغ میں ہے اس کی جزوی نمود ہاتھ پاؤں اور پوری جلد بدن میں ہوتی ہے۔ اندریں صورت محسوسات میں سے جب بھی کسی دیکھنے کی چیز کا احساس عمل میں آئے گا تو وہ پہلے دماغ کو ہوگا جو منبع احساس ہے پھر اس کے واسطے اور طفیل میں آنکھ کو ہوگا، اسی طرح کسی شے کے بدن کو چھو جانے سے اگر کوئی لذت و کرب یا حرارت و برودت یا سختی اور نرمی اس چھوئے ہوئے عضو کو محسوس ہوگی تو بواسطہ دماغ کہ مخزن ادراک و شعور اصل میں وہ ہے نہ یہ عضو، اس کے واسطے سے ہی یہ ظاہری اعضاء ان حساسات سے پر کیف ہوں گے۔

چنانچہ ظاہر ہے کہ اگر دماغ فیل ہو جائے تو باوجود تمام اعضاء احساس کے صحیح سلامت ہونے کے محسوسات کا ادراک و شعور اعضاء سے ختم ہو جاتا ہے اور اعضاء بیکار ہو جاتے ہیں۔ یہی حال تمام کیفیات کا سمجھ لینا چاہئے جو ان حسیات سے پیدا ہوتی ہیں کہ ان کے ادراک و شعور کا مخزن بھی یہی

دماغ ہے اور اس کے طفیل میں اعضائے بدن ان کیفیات کو محسوس کرتے ہیں۔

یہ اس کی واضح دلیل ہے کہ ان قوائے احساس کے کلی خزانے یعنی ام الدماغ اور ان اعضاءِ احساس میں کوئی رشتہ اور رابطہ ہونا ضروری ہے جو اعضاء کو وہی احساس کرائے جو دماغ کو ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ رشتہ سوائے اس ادراک و شعور کی پھیلی ہوئی طاقت کے دوسری کیا چیز ہو سکتی ہے؟ پس اگر کوئی جسمانی عضو کسی کیفیتِ لذت و الم کو محسوس کرتا ہے تو محض اس لئے کہ دماغ کی اس باطنی قوتِ احساس سے اس کا رابطہ قائم ہے اور وہاں سے یہ قوت کسی مخفی راستہ سے اس میں آرہی ہے، ورنہ اگر یہ قوت رابطہ اس عضو سے کنارہ کش ہو جائے تو اس عضو کا احساس و شعور بھی رخصت ہو جائے۔ اگر اعضاءِ شہوت مثلاً اپنے طبعی افعال میں کوئی لذت محسوس کرتے ہیں تو نہ از خود بلکہ اس قوتِ احساس کے طفیل میں جو دماغ سے ان اعضاء تک کسی نہ کسی رنگ میں پہنچی ہوئی ہے۔

پس اس لذت کا ادراک پہلے دماغ کو ہوتا ہے پھر اعضاءِ متعلقہ کو، ورنہ اگر دماغ فیل ہو جائے یا ان اعضاء کا کنکشن دماغ سے صحیح نہ رہے تو ان اعضاء کا شعور بھی رخصت ہو جائے۔ غرض ان باطنی قوائے ادراک کی بدولت ظاہری اعضاء کے احساس کی مجازی قوتیں بیدار ہوتی ہیں اور اپنے افعال کے دکھ درد یا حظ و لذت محسوس کرتی ہیں۔

ٹھیک اسی طرح عالم بشریت میں جو جزوی ادراک و شعور پھیلا ہوا ہے وہ بلاشبہ اس احساس و شعور کا ایک اثر ہے جو احساس و شعور کے اصل خزانوں میں جوش زن ہے، اگر وہاں یہ احساسات نہ ہوتے تو انسانوں میں بھی نہ ہوتے، اور اس لئے ضروری ہے کہ انسان ہی نہیں کائنات کی ہر وہ شے جس میں احساس کا کسی درجہ میں بھی وجود ہے اپنے احساس میں ان مخزنوں کے تابع ہو، اور ان مخزنوں سے ان جزوی حساس اشیاء تک ادراک و شعور کا کوئی مخفی رشتہ قائم ہو جو شعور کو بجلی کی طرح وہاں سے یہاں تک لاتا رہے۔

پس جس طرح انسانی بدن میں عمل کی قوتیں ہر ہر عضو کی الگ الگ ہیں لیکن وہ قوت جو سارے بدن اور بدن کے ہر ہر گوشے بلکہ روئیں روئیں میں روح کی طرح دوڑی ہوئی ہے اور کسی ایک عضو کے ساتھ خاص نہیں وہ یہی قوتِ احساس و ادراک ہے جس کا خزانہ تو دل و دماغ اور حواس

خمسہ کا کلی مخزن ہیں اور اس کے عمومی پھیلاؤ کا میدان ساری کائناتِ انفس ہے، اسی طرح اس پوری کائنات میں بھی عملی قوتیں تو ہر ہر جزو کی الگ الگ ہیں لیکن وہ قدرِ مشترک جو پوری کائنات میں برقی رو کی طرح دوڑی ہوئی ہے وہ صرف احساس و ادراک کی طاقت ہے جس کا خزانہ تو اس کے مخصوص قوائے علم و ادراک ہیں لیکن اس کا پھیلاؤ پوری کائنات میں ہے اور اسی لئے کائنات کے ایک جزو کی خوبی و خرابی کے احساس کا اثر دوسرے جزو تک پہنچتا ہے جو اولاً ادراک و شعور کے مخزنوں کو ہوتا ہے اور ان کے طفیل میں تمام اجزاء کائنات کو اور پھر یہی احساس کائنات کی مخصوص عملی قوتوں کو ابھارتا ہے اور عالم میں عجیب و غریب حرکات و صنائع نمایاں ہوتی ہیں۔

پس جس طرح ایک ہی سانحہ سے درجہ بدرجہ تمام قوائے بدن مختلف انواع کا اثر لیتے ہیں جو اسی ماہِ الاشتراک قوتِ احساس کے ذریعہ پہنچتا اور پھیلتا ہے اور اسی طرح لذت و الم اور راحت و کلفت کا شعور اس علمی اشتراک اور احساسی ارتباط کے ذریعہ قوائے احساس سے پوری کائناتِ بدن میں پھیل جاتا ہے جو درحقیقت انہی قوائے ادراک کا فیض ہوتا ہے، مثلاً اگر پیر آگ کی چنگاری میں پڑ جائے تو پیر پڑتے ہی سب سے پہلے دماغ کی قوائے علمیہ اور اس کی سوزش اور جلن کا احساس کریں گے ان کے واسطے سے قوائے طبعیہ انقباض و ملال کا اثر لیں گے اور طبیعت پگھلنے لگے گی، پھر ان کے واسطے سے بدن کے اعضاء اضمحلال اور ضعف کا اثر لے کر لاغر اور روبہ ہزال ہوں گے۔

پس نفسِ انسانی کے کسی مصیبت سے دوچار ہونے پر دماغ کو ادراک کی شعور ہوتا ہے تو وہ کوفت محسوس کرتا ہے، قلب کو وجدانی شعور ہوتا ہے تو وہ غمگین اور خوفزدہ یا متفکر ہوتا ہے، طبیعت کو حسی شعور ہوتا ہے تو وہ گھل پگھل جاتی ہے، عضوماء و ف کو فعلی شعور ہوتا ہے تو وہ کمزور پڑ جاتا ہے اور بقیہ اعضاء کو اس حسی اشتراک سے انفعالی شعور ہوتا ہے تو وہ پڑ مردہ ہو جاتے اور کھلا جاتے ہیں اور اس طرح ایک معمولی سے معمولی آفت سے یہ پوری کائناتِ بدن بفیض قوائے احساس مبتلائے مصیبت ہو جاتی ہے اور ہر ہر جزو بدن کو اپنی اپنی نوعیت اور مناسبتِ حال سے جو کوفت حصہ رسد پہنچتی ہے وہ درحقیقت اسی احساس و شعور کے پھیلاؤ سے پہنچتی ہے اور گویا قلب و دماغ کا فیض ہوتا ہے جو عام قوی و اعضاءِ بدن تک آتا ہے جسے مزید وضوح کے لئے یوں سمجھئے کہ کسی حادثہ سے قلب میں علمی تاثر

آجانے کے بعد اس مبداءِ ادراک سے کچھ برقیاتی اور لاسلکی قسم کی وجودی شعاعیں دماغ تک جاتی ہیں جن سے اس کی فکری مشنری حرکت میں آتی ہے، پھر دماغ سے کچھ اور غیر مرئی شعاعیں جو پہلی شعاعوں سے لطافت میں کم ہوتی ہیں ان قوائے عمل تک جاتی ہیں جن کے عمل کا تہیہ قلب میں ٹھنا ہوا تھا اور ان سے یہ عملی قوتیں حرکت کرتی ہیں۔ پھر ان قویٰ سے ذرا غلیظ و کثیف اور مادیت سے قریب قسم کی شعاعیں ان اعضاءِ بدن تک پہنچتی ہیں جن سے عملِ مطلوب سرزد ہوتا ہے جس سے یہ اعضاءِ جوارح عملِ مطلوب کے لئے حرکت کرنے لگتے ہیں۔

پس یہ شعاعیں بھی وجود ہی کی ہوتی ہیں اور وجود ہی کی ڈوری پر اس طرح دوڑتی ہیں جس طرح کسی انجن میں بھاپ کے مخزن سے اسٹیم کی لطیف شعاعیں پائپ کے راستہ اولاً انجن کے پسٹن پر اور اس کی حرکت سے پھر دوسری اسٹیمی شعاعیں کل پرزوں تک اور وہاں سے پھر آخر کار مشین کے پہیوں تک جا پہنچتی ہیں اور اس طرح اسٹیم کے ان تارہائے شعاع سے پوری مشین حرکت کرنے لگتی ہے۔ اگر ہم مسئلہ زیر بحث میں اسی حقیقت کو اصطلاحی الفاظ میں ادا کریں تو اس طرح کر سکتے ہیں کہ کسی آفت کا احساس کر کے قلب و دماغ کو اپنے تاثر کا الہام قوائے احساس پر اتر آتا ہے، پھر یہ قوائے احساس جو بدنی جہان کا ملاءِ اعلیٰ ہے قوائے طبعیہ یا قوائے عملیہ اپنے اپنے اعضاء کو الہام کرتے ہیں کہ وہ حرکت میں آئیں اور اثرات جس سے اعضاء اس مصیبت کا احساس کرنے لگتے ہیں اور حسبِ الہام اس کے دفعیہ کے لئے حرکت میں آجاتے ہیں۔

بہر حال اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ ایک عضو کی تکلیف یا مصیبت کا احساس دوسرے عضو کو ضرور ہوتا ہے اور بفیض قوائے ادراک و شعور ہوتا ہے نہ کہ از خود اور خود بخود۔

اب اس پر غور کیا جائے کہ جس طرح کائناتِ بدن میں مصیبت جن کے عموم و اشتراک سے مصیبت اور اس کا تاثر بھی عام اور مشترک ہو جاتا ہے اسی طرح مصیبت کے حدوث اور آپڑنے کا سبب بھی کسی نہ کسی جہت سے بھی قوائے ادراک و احساس ہیں، اور وہ اس طرح کہ ان قوائے مدرکہ کے علمی تقاضوں کی مخالفت اور ان کے سمجھائے ہوئے علم کی خلاف ورزی سے ہی یہ آفات و مصائب ابھرتی ہیں۔ اگر نفس انسانی ان سچے مخبروں کے علم و درایت کی روشنی میں رہ نور دی کرے تو اس کے

دست و بازو اور دل و دماغ کو کبھی بھی حقیقی کوفت اور مصیبت کا سامنا کرنا نہ پڑے۔

پس کائناتِ بدن کے دکھ درد کی یہ مصیبتیں درحقیقت ان قوائے ادراک کے علم و خبر اور احساس کا ثمرہ نہیں بلکہ ان علمائے بدن (قوائے ادراک و احساس) سے سرکشی اور ان کے ادراک و اخبار کی خلاف ورزی کا نتیجہ ہیں، جو نفس کی جبلی جہالت و ظلمت اور بے علمی و بے اعتدالی سے نمایاں ہوتی ہیں۔ اور یہ ایک قدرتی چیز ہے کہ جس مادہ سے کوئی فعل اس کے مناسب سرزد ہوتا ہے تو اس فعل سے اس مادہ میں انبساط، پھیلاؤ اور رسوخ قائم ہو جاتا ہے، اور جس مادہ کے خلاف اس کی ضد سے کوئی فعل سرزد ہو تو اس میں انقباض پیدا ہوتا ہے اور وہ سکڑ کر مضحل ہو جاتا ہے۔

مثلاً داد و دہش اور عطا و نوال کے افعال بلاشبہ مادہٴ سخا میں انبساط پیدا کریں گے کہ وہی ان کی جڑ ہے، اور ظاہر ہے کہ پھول پتی اور برگ و بار اسی جڑ سے نکل کر آرہے ہیں۔ گویا جڑ ہی ہے جو ان کے راستہ سے دور دور تک پھیلی ہوئی اور منبسط ہو رہی ہے۔ غرض اپنی فرع سے اصل کو قوت و فرحت اور بسط و انبساط حاصل ہوتا ہے، ہاں اس کے بالمقابل داد و دہش سے بخل کے مادہ میں انقباض و اضمحلال کا ہونا بھی لازمی ہے کہ عطاء و وجود نہ صرف اس مادہ سے مناسبت ہی نہیں رکھتا بلکہ اس سے منافات کا تعلق رکھتا ہے، اور ہر منافی سے شے میں قبض و انقباض کا پیدا ہونا لازمی ہے۔

اسی اصول پر جب انسان سے عالمانہ اور عادلانہ افعال ہوتے ہیں تو قدرتاً قوائے علم و ادراک میں انبساط، رسوخ اور اس نفس کی طرف جھکاؤ اور رجحان بڑھتا ہے، لیکن اس کے برعکس اگر انسان سے ظالمانہ اور جاہلانہ حرکات سرزد ہوں گی اور یہ عدمی حرکتیں اپنے آثار و لوازم کے لحاظ سے اپنے متحرک عضو کے لئے مصیبت ثابت ہوں گی تو اس سے کوفت اور انقباض بھی سب سے پہلے ان ہی قوائے ادراک کو پیش آئے گا اور ان میں ہی اولاً بالذات اس ظالم و جاہل نفس کے خلاف غم و غصہ کی لہر دوڑ جائے گی، جو ان ہی کی شان کے مناسب ہوگی اور شفقت آمیز جھنجھلاہٹ بھی پیدا ہوگی جو ان ہی کی نوعیت کے مطابق ہوگی، جس سے بالآخر یہ قوائے ادراک بدنی نظام کی مصلحت اور مفادِ عام کی خاطر اس فساد زدہ عضو کے معالجہ کی طرف بالطبع متوجہ ہو جائیں گے اور اسی اشتراکِ احساس کے ذریعہ جو ان قوی کے وسیلہ سے دوسرے اعضاءِ بدن کو مسلط کرنے پر مجبور کرنے پر مجبور ہوں گے تاکہ

اس عضو کو اور اس کے واسطے سے باقیماندہ بدن کو اس فساد سے بچالیں، خواہ اس سلسلہ میں اس عضو کے ساتھ تمام اعضاء بدن کو کچھ نہ کچھ اذیت بھی کیوں نہ برداشت کرنی پڑے۔

مثلاً یہ قوائے ادراک بدن کے کسی فاسد اور گلے ہوئے یا زخم آلود عضو پر اپنے علم و تدبیر کی رو سے کبھی تو اسی بدن کے ہاتھ سے تیز اور جراثیم کش دوائیں چھڑکوا دیتے ہیں جن سے اس عضو میں آیا ہوا مادہ فاسدہ سوخت ہو جائے، یا اس عضو کو سخت بندھنوں سے جکڑوا کر اس کی نقل و حرکت کی آزادی سلب کر لیتے ہیں، تاکہ اس کی جانب خون کا دوران کم ہو جائے اور اس منحرف اور ناشکر عضو کو خزانہ بدن سے جو قوت پہنچ رہی تھی اور اس سے بجائے صحت کے مرض کو مدد مل رہی تھی وہ رک جائے، یا بد ذائقہ اور تلخ دوائیں خود اسی نفس کے ہاتھوں کام و دہن کی تلخی کے ساتھ جوف بدن میں اتروادیتے ہیں تاکہ مادہ فاسدہ کا اخراج ہو کر اس عضوِ ماؤف اور باقیماندہ اعضاء بدن کو مصیبتِ مرض سے چھٹکارا میسر آجائے کہ انجام کی صحت آغاز کی اس تلخی اور کلفت کے بغیر میسر آنی ممکن نہیں ہوتی، اور یا پھر بعد مایوسی اس عضوِ ماؤف ہی کو کٹوا کر پھینکوا دیتے ہیں تاکہ اس عضو کا یہ مایوس العلاج مرض اور فساد دوسرے اعضاء تک سرایت نہ کر جائے۔ اور ظاہر ہے کہ کائنات بدن کے مجموعی مفاد کے لئے ایک عضو کے جزوی نقصان کو گوارا کیا جانا علم و عقل کے خلاف نہیں بلکہ سرتاسر اسی کے مطابق ہے۔

غرض ایک خاص عضو کے مرض و مصیبت کے تدارک کے لئے خود اعضاء بدن ہی بتقاضائے نوعیت کاٹ تراش اور تصفیہ و تزکیہ کی طرف اسی رشتہ احساس و ادراک سے دوڑ پڑتے ہیں جو ان میں مشترک ہے، گویا یہی قوائے ادراک دوسرے اعضاء کو حرکت میں لا کر اس ماؤف عضو کی اصلاح و سیاست بھی کرتے ہیں جو درحقیقت اس کے تصفیہ اور پورے بدن کے مفاد کے لئے ہوتی ہے۔ ہاں پھر یہ قوائے ادراک اس معالجہ و تدارک اور اصلاح بدن میں صرف اعضاء بدن ہی کو استعمال نہیں کرتے بلکہ خارج بدن کے بھی تمام ان وسائل کو حرکت میں لے آتے ہیں جن کو اس فساد میں اس جاہل و ظالم نفس اور بے شعور طبیعت نے استعمال کیا تھا، جراثیم کش دوائیں نباتات اور جمادات کی ہوتی ہیں گویا نباتات و جمادات بھی اس بدنی اصلاح کے لئے کھڑے کر دیئے گئے، آپریشن کی چھریاں اور نشتر بہر حال معدنیات کی ہوتی ہیں گویا معدنیات بھی اصلاح کے سلسلہ میں لے آئے

گئے، آگ اور گرم پانی سے اعضاء کو تپایا گیا، داغ دیا گیا، گویا عناصر بھی اصلاحی سلسلہ میں کھڑے کر دیئے گئے، خون فاسد چوسنے کے لئے جونکیں لگوائی گئیں گویا حیوانات کو اصلاحِ بدن کے سلسلہ میں لے لیا گیا۔

خلاصہ یہ کہ اصلاحِ نفس کے سلسلہ میں ساری کائنات جمادات و نباتات اور حیوانات وغیرہ میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے کیونکہ فسادِ نفس میں بھی یہی اجزاء جاہلانہ اور ظالمانہ طور پر استعمال کئے گئے تھے اور جمادی، نباتی اور حیوانی غذاؤں نے ہی بدن کو قوت دے کر زنا اور شراب وغیرہ جرائم کے لئے تیار کیا تھا، نباتات کے پھل پھول ہی شراب کی کشید میں کام آئے تھے، زرو جو اہر ہی سے قمار بازی نے جنم لیا تھا اور زرکشی کی تھی۔

پس جب یہ وسائل معاصی اور مظالم میں کام آئے اور گویا نفسِ انسانی نے ان کی مدد سے ہی یہ مہلک لذت حاصل کی تھی جس سے وہ تباہ ہو گیا تو قدرتی طور پر سزا و تعزیر میں بھی ان کی شرکت ضروری تھی، اور ناگزیر تھا کہ چور کے ہاتھ کاٹنے میں لوہا، بیت مارنے میں لکڑی، درہ زنی میں حیوانات کا چمڑہ، خون چوسنے میں حیوانات، آپریشن کرنے میں آہنی چھری، تلخ دواؤں میں نباتات و معادن، زانی کو سنگسار کرنے میں پتھر اور پھانسی دینے میں قاتل نفس پر جلاد کے نفس کا تسلط کا فرما ہو، تاکہ جرم کے وسائل سزا کے بھی وسائل بنیں، یا بالفاظِ دیگر آلاتِ جرم ہونے کے سبب مجرم کے ساتھ خود بھی سزا پائیں اور اپنے مقام سے گرا دیئے جائیں۔

غرض انسان اپنے ہی اجزاء بدن پر ان کی بے اعتدالیوں کے سبب خود اپنے ہی دوسرے اجزاء بدن کو ان کے تمام اندرونی اور بیرونی وسائل سمیت مسلط کرتا ہے تاکہ کائناتِ بدن کا فساد دور ہو کر اس میں نظامِ صالح پیدا ہو جائے اور یہ سب کچھ محض قوائے ادراک کے علم و حس کی بدولت ظہور میں آتا ہے ورنہ اگر حواسِ خمسہ ظاہرہ اور حواسِ خمسہ باطنہ جو وجود کا اعلیٰ ترین حصہ ہیں، اس مصیبت کا ادراک نہ کریں اور دوسرے اعضاء کو اس ادراک کے اشتراک سے ادراک نہ کرائیں جس سے فساد زدہ اجزاء کا معالجہ اور تدارک ہو، تو نہ فاسد عضو ہی درست ہو سکتا ہے نہ کائناتِ بدن میں نظامِ صالح ہی قائم رہ سکتا ہے، اور نہ ہی متعدی مصائب سے دوسرے اجزاء محفوظ رہ سکتے ہیں۔

پس کائناتِ انفس میں دفاعِ مصائب اور ادراکِ مصائب کا محور تو یہ قوائے ادراک ٹھہرتے ہیں اور ورودِ مصائب کا ذریعہ قوائے طبعیہ ثابت ہوتے ہیں جن میں شعور و ادراک نہیں ہے، یعنی عدمِ علم سے تو مصائب آتی ہیں اور علم سے دفع ہوتی ہے، جب کہ اسکے ساتھ عدل و اعتدال قائم ہو۔ یہ ہے انسانی وجود اور عالمِ انفس کا ایک بنیادی نقشہ، جس میں اعلیٰ وجود اسفل وجود پر اور بالفاظِ دیگر بدنی جہان کا ملاءِ اعلیٰ ملاءِ اسفل پر اور ملاءِ اسفل اجزاءِ بدن پر اپنا عمل کرتا ہے، جس میں مابہ الاشتراک اور مابہ الربط اوپر سے نیچے تک صرف یہی ادراک و احساس ہے، مگر تفاوتِ مراتبِ تفاوت، درجات اور تفاوتِ نوعیت کے ساتھ جس سے لذت و کلفت پورے بدن میں سرایت کر جاتی ہے۔ ٹھیک اسی نہج پر اس آفاقی جہان کو بھی سمجھئے کہ اعضاءِ بدن کی طرح یہ کائنات بھی چھوٹے بڑے اجسام اور نمایاں اجزاء زمین و آسمان، بحر و بر، جماد و نبات، حیوان و انسان اور جن و ملک پر مشتمل ہے لیکن یہاں بھی یہ اجسامِ عظام خود اصل وجود نہیں محض مظاہر وجود ہیں، اصل وجود یہاں بھی اس جہان کے باطنی قویٰ ہیں جو ان ظواہر کو نشو و نما دے کر خود ان میں جلوہ گر ہیں اور یہی قوائے شعور و ادراک اس جہان میں وجود کا اعلیٰ ترین حصہ ہیں، جن کے طبعی ایماء و اشارہ پر یہ کائنات اور اس کے یہ چھوٹے بڑے اجزاء حرکت میں آتے ہیں۔

پھر اسی انفسی عالم کی طرح یہاں بھی باطنی قویٰ ایک ہی نوعیت کے نہیں بلکہ دو ہی قسم کی قوتیں اس آفاقی عالم میں بھی کار فرما ہیں ایک قوائے علم و ادراک اور ایک قوائے علم و اکتساب، جن کے لئے یہ بحر و بر وغیرہ بمنزلہ اعضاء و اجزاء کے ہیں جن کی ہیئتِ ترکیبی سے اس کائنات کا نام جہان اور عالم ہوا ہے۔ پس یہ عالم مجموعہ ہے قوائے ادراک، قوائے عمل اور اعضاءِ عمل کا، جن میں قوائے شعور و ادراک اس جہان کے وجود کا اعلیٰ ترین حصہ ہیں جو اس جہان میں محرکات اور دواعی پیدا کرتے ہیں، قوائے عمل متوسط درجہ کا وجود رکھتے ہیں جو قوائے علم سے متاثر ہوتے ہیں اور اعضاء میں مؤثر ہوتے ہیں اور سب سے ادنیٰ درجہ کا وجود ان اجزاء کائنات کا ہے جو محض نمائشی اور صرف آنکھوں پر بار ڈالتا ہے، خواہ وہ زمین و فلک ہو یا بحر و بر وغیرہ، کہ انہیں سوائے تاثر اور کسی باطنی محرک کی تحریک سے حرکت لینے کے اور کوئی طاقت نہیں ملی، اس لئے ان کا وجود سب سے زیادہ ضعیف اور کمزور ہے

اور اسی لئے وہ رات دن فناء و بقاء اور تغیرات کی کشمکش میں مبتلا ہے، پھر ان قوائے ادراک میں چونکہ احساس و شعور کی نوعیتیں متعدد اور مختلف ہیں اس لئے ہر حصہ ادراک کا ایک مخصوص محل اور مستقر بھی ہے جسے اُس نوع احساس کے مناسب ہی ہیئت بخشی گئی ہے، اور پھر اس ہیئت کے مناسب ہی اس کا ایک مخصوص اسم و لقب بھی ہے تاکہ اسم کے ذریعہ ہیئت کا اور ہیئت کے ذریعہ اس نوع ادراک کا تعارف ہو سکے۔

جیسے مثلاً کائناتِ انفس میں قوائے احساس کی مختلف انواع، سمع، بصر، ذوق، شہم اور لمس ہیں، ان پانچوں کے پانچ مستقر ہیں جن میں ان کا خزانہ مکنون ہے اور ان پانچوں محلات کے پانچ ہی مخصوص اسماء ہیں یعنی آنکھ، کان، ناک، زبان اور بدن، جس کے ذریعہ سے ان کا تعارف ہوتا ہے۔ پس جب بھی کوئی آنکھ کا نام لے گا تو قدرتاً آنکھ کی بادامی ہیئت ذہن میں آجائے گی اور اس نام اور ہیئت سے پھر قدرتاً قوتِ بینائی کا تصور ذہن میں قائم ہو جائے گا کہ یہ اسم و رسم اسی قوت کے تعارف کے لئے وضع کئے گئے تھے۔ قوتِ لامسہ سارے بدن میں پھیلا دی گئی ہے گویا اس کے لئے سارے بدن کو ایک ہیئت بنادیا گیا ہے کہ اسے دیکھتے ہی چھو دینے کا تصور بندھ جاتا ہے، اسی طرح دوسرے قویٰ کو بھی سمجھ لینا چاہئے کہ ہر قوت کے مناسب ہی اسے ہیئت دی گئی ہے جسے دیکھتے ہی اصل حقیقت کا تصور ذہن میں آ جاتا ہے، اور ہر ہیئت کا نام لیتے ہی اس ہیئت کا دھیان قائم ہو جاتا ہے۔ بعینہ اسی طرح کائناتِ آفاق میں بھی قوائے ادراک کی انواع پھر انواع کی ہیئات اور پھر ہیئات کے القاب و اسماء ہیں جو باہم متناسب ہیں کہ پیرایہ کے تصور سے حقیقت کا تصور دل میں آ جاتا ہے، فرق اتنا ہے کہ کائناتِ انفس میں ان انواع کی ہیئات اعراض کی صورت میں ہیں کہ کائناتِ انسانی مجموعہ اعراض ہے اور کائناتِ آفاق میں ان انواع کی ہیئات جواہر و اعیان کی صورت میں ہیں، جو ان قوائے ادراک کا مظہر اتم ہیں کہ یہ جہان ہی اعیانِ ثابت کا جہان ہے۔

پس جیسی قوت ہے اسی کی نوعیت کے مطابق اس کی ہیئت رکھی گئی ہے جو اس قوت کے تعارف کا ذریعہ اور اس کے لئے مظہر اتم ہے۔ گویا اگر کوئی علم کی مختلف انواع اور عقل کلی کے متفاوت افراد کو متشکل دیکھنا چاہے تو وہ ان پیکروں کو دیکھ لے، اگر ان کے دیکھنے کی بینائی رکھتا ہو، اور پھر ان مظاہر

علوم و ادراکات کے مخصوص القاب و اسماء ہیں۔ پس عالم آفاق کے ان ہی قوائے ادراک و احساس کے خزانوں اور مخزنوں کو شریعت کی زبان میں ملائکہ کہتے ہیں، ان ملائکہ کے پیکر ان ہی قوئی کے مناسب شان ہیں جن کا وہ مظہر بنائے گئے ہیں اور پھر ان پیکروں کے مخصوص اسماء ہیں جیسے جبرئیل، میکائیل، اسرافیل، عزرائیل وغیرہ۔ یہ درحقیقت علوم و کمالات کے حصص مجسم پیکر ہیں، جن کے ذریعہ علم و عقل کا تعارف ہوتا ہے اور جہاں سے علم و عقل تقسیم ہوئی ہے اور جیسے کائنات انسانی میں تمام حواس کے مجموعی مخزن کا نام حس مشترک ہے جس کا مستقر ام الدماغ ہے ایسے ہی کائنات آفاق میں تمام علوم عقل و نقل کے جامع مخزن فرشتہ کا نام جبرئیل ہے، گویا یہ کائنات کا ام الدماغ ہے جس کا کام ہی وحی الہی کے ذریعہ ہر قسم کے علوم عقلی و نقلی کا عالموں پر اتارنا اور علم الہی کو غیب کے خزانوں سے شاہد کی طرف منتقل کرتا ہے۔ پس جب بھی یہ نام لیا جائے گا تو قدرتناً واقف کاروں کا ذہن علوم الہی اور وحی ربانی کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

یا جیسے دائرہ علم و احساس ہیں، زبان نطق و کلام کا خزانہ ہے، جس کے ذریعہ علوم منتشر ہوتے ہیں ایسے ہی ان آفاقی قوائے علم مثلاً روح نامی فرشتہ علمی کلام اور لغات مختلفہ کا خزانہ ہے جس کو ہزاروں زبانوں اور ہزاروں لغات کے ساتھ احادیث نے موصوف بتایا ہے۔ یا جیسے محاسن ذکر میں مخصوص ملائکہ کا سماع ذکر کے لئے آنا اور ان گنت تعداد میں جمع ہو جانا، یا جیسے ذکر اللہ کے مبلغ کلمات کو اٹھانے اور بارگاہ قدس تک لیجانے کے لئے مخصوص تعداد میں ملائکہ کا مبادرت کرنا، جیسے بعض صحابہ کا واقعہ پیش آیا، یا قرآن سننے کے لئے بعض صحابہ کی تلاوت کے وقت ملائکہ سکینت کا بصورت قنادیل معلق ہو کر جمع ہونا، سب وہی علم و ادراک کی شانیں ہیں، کسی موقع پر علم لایا گیا ہے اور کسی موقع پر لیجا یا گیا ہے، جیسے حواس انسانی میں اخذ اور اداء دونوں ہی شانیں موجود ہیں، ناطقہ علوم دیتی ہے اور سامعہ لیتی ہے۔

پس ملائکہ میں بعض علوم لاتے ہیں جو بمنزلہ زبان و قلم کے ہیں اور بعض لے جاتے ہیں جو بمنزلہ سمع کے ہیں، مگر سلسلہ بہر حال علم و احساس ہی کا ہے اس لئے یہ ملائکہ ہی اس عالم کے لئے ادراک و احساس کا خزانہ ثابت ہوتے ہیں جو اس جہان کی آنکھ، کان اور ناک واقع ہوئے ہیں۔ پھر

جس طرح سے انفس میں حواسِ خمسہ کلیۃً قلب کے ایماء و اشارہ کے تابع ہیں کہ اُدھر قلب نے چلنے کی ٹھانی اُدھر بلا توقف پیروں نے چال چلنی شروع کر دی، اُدھر قلب نے دیکھنے کا ارادہ کیا اور اُدھر فوراً آنکھ کی پلکیں اٹھ گئیں اور رویت و بینش کا عمل شروع ہو گیا، قلب کی کوئی ادنیٰ نافرمانی ان قوائے احساس کی طرف سے نہیں ہوتی، بعینہ اسی طرح عالمِ آفاق کے یہ قوائے ملائکہ بھی قلبِ موجودات یعنی عرشِ الہی کے احکام اور منشاء کے بندے ہیں کہ اُدھر مشیت کا تقاضہ ہوا اور اُدھر انہوں نے تعمیل کی۔

لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ. (القرآن الکریم)

جس چیز کا ان کو حکم دیا جاتا ہے اس میں خدا کی نافرمانی نہیں کرتے اور وہی کرتے ہیں جس کا حکم دیا

گیا ہو۔

بہر حال ان قوائے ادراک (ملائکہ) کے ادراکات مختلف سہی مگر قدرِ مشترک کے طور پر ان سب کا جو ہر کلی علم و ادراک اور عقل و شعور ہے اس لئے اگر انہیں حواسِ دماغی کی طرح اس عالم کے قوائے ادراک و شعور کا لقب دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔

پس جس طرح بدنی کائنات میں جہاں بھی احساس و ادراک کا کوئی پرتو ہے وہ ان ہی حواسِ خمسہ اور دماغی قوی کا فیض ہے، ایسے ہی اس آفاقی کائنات میں جہاں بھی اور جس نوع میں کسی قسم کے ادراک و شعور کی کوئی کیفیت موجود ہے وہ بلاشبہ اسی نوعِ ملکی کا فیض اور پرتو ہے اس لئے اس کائناتِ عالم میں اعلیٰ ترین وجود ان ہی قوائے باطن کا ہوگا جن کی بدولت اجزائے عالم کی نقل و حرکت اور بود و نمود قائم ہوگی۔

پھر کائناتِ انفس ہی کی طرح اس آفاقی جہان میں بھی قوائے ادراک و شعور کے ساتھ کچھ قوائے عمل بھی ہیں جو ان ہی ملائکہ میں سے ہیں جو بحکم قوائے علم اجزاءِ عالم کو ان کے متعلقہ وظائف و اعمال پر ابھارتے ہیں، خود بھی متحرک ہیں اور اجزاءِ کائنات کو بھی حرکت میں لاتے ہیں، گویا جیسے ہمارے اندر قوائے ادراک نظروں سے اوجھل ہیں ایسے ہی کائنات میں یہ قوائے عمل بھی نگاہوں سے مخفی اور پوشیدہ ہیں، کوئی کتابتِ اعمال پر مقرر ہے، کوئی رزق اتارنے پر، کوئی بارش لانے پر، کوئی ہوا چلانے پر کوئی سورج کو گھما کر روشنی پہنچانے پر ہے، کوئی بنی آدم کی حفاظت پر، کوئی رحم مادر پر ہے، کوئی تقدیرات کی نوشت و خواند پر، کوئی عرش کے سنبھالنے پر ہے کوئی عالم کی آبادی پر، کوئی موت پر اور کوئی

حیات پر وغیرہ وغیرہ۔ جس پر سینکڑوں احادیث شاہد ہیں۔

غرض لا تعداد ہی ملائکہ عملی خدمات پر مقرر ہیں اور لا تعداد ہی بنی آدم سے عملی خدمات لینے اور انہیں خدمات پر ابھانے پر، جیسا کہ ایعاد بالخیر کی حدیث سے واضح ہے یا جیسا کہ رمضان کے منادی کی بابت حدیث میں ہے کہ وہ ہر باغی خیر کو اقبل اور ہر باغی شر کو اقصیٰ کی ندادیتے ہیں، وغیرہ۔

بہر حال جیسا کہ انسانی کائنات میں اعضاء کی زندگی قوائے باطن کی زندگی سے متعلق ہے ایسے ہی اس جہان میں بھی زمین و آسمان اور بحر و بر اور ان کی درمیانی مخلوقات کی زندگی ان نفوس باطنیہ پر معلق ہے، فرق یہ ہے کہ عالمِ انفس کے بواطن کو قویٰ کہتے ہیں اور عالمِ آفاق کے بواطن کو ملائکہ، وہاں کے قویٰ اعراض ہیں اور یہاں کے اعیان، وہاں بھی یہ قوائے باطن کچھ علمی ہیں کچھ عملی، یہاں بھی کچھ ملائکہ علمی ہیں کچھ عملی، وہاں علمی قویٰ کو حواس اور مشاعرِ ادراک کہتے ہیں، یہاں ملائکہ مقررین کہتے ہیں، وہاں بھی یہ تمام قویٰ واسطہ اور بلا واسطہ قلبی اشارات کے تابع ہیں، یہ حواس بھی کبھی قلب کے اشاروں کی نافرمانی اور عصیاں نہیں کرتے وہاں بھی ملائکہ عرشی اشاروں کی کبھی خلاف ورزی اور معصیت نہیں کرتے۔

غرض اس آفاقی کائنات کے لئے افقی کائنات کی طرح قوائے علم اور قوائے عمل واضح طور پر ثابت ہو جاتے ہیں جن میں اسماء اور نوعیت کا فرق ضرور ہے مگر حقیقت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔

پس کائناتِ انفس میں قوائے عمل خاص خاص نوعیت کے ہیں اور مخصوص ہی اعضاء میں سمائے ہوئے ہیں، چال کے قویٰ پیروں میں ہیں اور لین دین کے قویٰ ہاتھوں میں وغیرہ، اور وہ بھی اس طرح کہ جو قوت جس عضو میں ہے وہ دوسرے میں نہیں، یعنی قویٰ بھی مخصوص اور ان کے مظاہر اور مواضع قرار بھی مخصوص، ایسے ہی اس آفاقی کائنات میں بھی قوائے عمل کی جیسے انواع مخصوص ہیں ایسے ہی ان کے مواضع بھی مخصوص ہیں کہ ایک کی قوت دوسرے میں نہیں پہنچ سکتی اور نہ اپنا کام دوسرے جزو سے لے سکتی ہے، نشوونما اگر نباتات میں ہے تو جمادات میں نہیں، حس و حرکت اگر حیوان میں ہے تو نباتات میں نہیں، نطق و فکر اگر انسان میں ہے تو حیوان میں نہیں، تجرد اگر فرشتہ میں ہے تو انسان میں نہیں۔ غرض عمل کی قوتیں خود بھی منقسم ہیں اور منقسم ہی اجزاء کائنات میں بٹی ہوئی ہیں۔ عالم کا ہر جزو

دوسرے جزو سے ممتاز اور الگ ہے۔ گویا ان مختص قوتوں کے ذریعہ عالم کے اجزاء ایک دوسرے سے جدا تو ہو سکتے ہیں مل نہیں سکتے، کیونکہ خصوصیات کے سبب ہر شے دوسری شے سے ممتاز اور الگ ہوتی ہے نہ کہ رلتی ملتی ہے، کیونکہ باہمی ملاپ کسی قدر مشترک سے ہوتا ہے نہ کہ قدرے مختص سے۔

پس ظاہر ہے کہ وہ قدر مشترک جو سارے عالم کے جزو جزو میں منتشر، مشترک اور بلا فصل پوری کائنات میں روح کی طرح دوڑی ہوئی ہے وہ صرف احساس و ادراک کی طاقت ہے نہ کہ عمل کی قوت، یہ الگ بات ہے کہ اس قوتِ ادراک کا مرکز اور مستقر وجود کا ایک اعلیٰ حصہ ہے جسے ابھی ہم نے ملائکہ کے عنوان سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن اس سے اس دعویٰ میں فرق نہیں پڑتا کہ یہ طاقت تمام اجزاء کائنات میں بکھری ہوئی ہے خواہ وہ اسی مستقر سے پھیلتی اور بکھرتی ہو اور انہیں ملائکہ کا فیض ہو جیسے حواس کے فیض سے پورے بدن میں حس و ادراک کی طاقت پھیلی ہوئی ہے گویا ان کا مستقر مخصوص ہے، یہی وجہ ہے کہ ہر جزو کائنات کو اپنے طبعی وظائف کا شعور ہے خواہ وہ کہیں تکوینی رنگ کا ہو اور کہیں تشریعی رنگ کا، خواہ وہ کسی نوعیت کا بھی ہو۔ ارشادِ بانی ہے:

رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ.

ہمارا پروردگار وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی خلقت عطا فرمائی اور پھر اسے ہدایت فرمائی۔

پھر یہ شعور و ادراک خلقت کے بعد پروردگار کی ہدایت قبول کر لینے ہی تک محدود نہیں بلکہ اس ہدایت کی تکمیل کا بھی ہر مخلوق میں جذبہ اور داعیہ ہے اور وہ اس جذبہ کو عملاً ظاہر کر کے ہی اپنی اصل (حق تعالیٰ) سے وابستگی دکھلا سکتی ہے:

قرآن نے ہر چیز کو قانت اور مطیعِ حق کہا ہے۔ ارشادِ بانی ہے:

كُلُّ لَّهُ قَانِتُونَ.

ہر چیز اسی کی مطیع اور فرمانبردار ہے۔

پھر یہ قنوت و طاعت نہ صرف اجمال ہی کی حد تک ہے بلکہ ہر ہر ذرہ کو تفصیلی طور پر اپنی عبادت کی انواع تسبیح و تحمید کا شعور بھی ہے۔ ارشادِ حق ہے:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ.

اور کوئی چیز بھی ایسی نہیں جو خدا کی حمد و تسبیح نہ کرتی ہو، ہاں انسان سب کی تسبیح کو سمجھتے نہیں۔

پھر نہ صرف افکار ہی کی حد تک ان اجزائے عالم کو شعور ہے بلکہ اشغال اور ہیئاتِ ذکر یعنی نماز تک کا بھی انہیں شعور و ادراک دیا گیا ہے۔ ارشادِ حق ہے:

كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَوَتَهُ وَتَسْبِيحَهُ.

ہر چیز خدا کی تسبیح اور اس کی نماز کو جانتی ہے۔

جس سے واضح ہے کہ اس کائنات کا مشترک سرمایہ جو اس کے ذرہ ذرہ میں پھیلا ہوا ہے وہ علم و ادراک ہے جو ہر ایک جزو کو اسی کی استعداد و قابلیت کے مطابق عطا ہوا ہے۔ اس شعور پر صرف شریعتیں ہی اپنے علم کی رو سے ناطق نہیں بلکہ جاہل مادیت نے بھی جدید اکتشافات و ایجادات کی رو سے اس کا اعتراف کر لیا ہے کہ کائنات کے ذرہ ذرہ میں احساس و ادراک کی دولت اسی طرح ودیعت کی گئی ہے جس طرح بدنِ انسانی کے جزو جزو میں حس کی قوت بکھری ہوئی ہے، جس پر ڈگری یافتہ ڈاکٹروں نے مدلل تصنیفات کیں اور عملی طور پر تجربہ گاہیں بنا کر اس شعور و ادراک کا امتحان کیا ہے جس سے وہ قطعی طور پر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ دنیا کی کوئی نوع اور نوع کا کوئی فرد احساس و شعور اور شعوری احوال و کیفیات سے خالی نہیں ہے۔

ظاہر ہے کہ جب کائنات میں مابہ الاشتراک یہ احساس و ادراک ہے تو قدرتی طور پر اجزاءِ کائنات میں مابہ الربط بھی یہی احساس کی طاقت ہو سکتی ہے جس سے عالم کی یہ ہیئتِ اجتماعی قائم ہو ورنہ عملی قویٰ کی محدود خصوصیات اور محض مقامی کارگزاری تو ہر جزو کو دوسرے جزو سے علیحدہ اور غیر مربوط ثابت کرتی ہے نہ کہ مربوط اور مجتمع، جس سے اس کی ہیئتِ اجتماعی بن ہی نہیں سکتی، اس سے صاف واضح ہے کہ اگر دنیا میں یہ احساس و شعور کا مابہ الاشتراک قائم نہ رہے تو دنیا کے سارے اجزاء ایک دوسرے سے منقطع ہو جائیں، اور عالم کی ہیئتِ اجتماعی مٹ کر اس کا ذرہ ذرہ بکھر جائے جو بلاشبہ اس عالم کی موت ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب احساس و ادراک سے دنیا قائم ہے اور اس کا مخزن ملائکہ ہیں تو گویا عالم کی زندگی ملکیت اور اس کے فیضان سے ہے جس حد تک اس عالم سے ملکیت ختم ہو جائے گی اسی حد تک اس کے اجزاء متصادم ہو کر بکھرتے اور مٹتے

جائیں گے اور وجود کی دولت سے محروم ہو کر بدستور عدم کی ظلمت میں جا چھپیں گے۔

یہاں سے یہ چیز بھی صاف ہو جاتی ہے کہ ملکیت کا یہ علمی فیضان یوں تو ذرہ ذرہ تک پہنچا ہوا ہے لیکن چونکہ انسان میں یہ قوائے ادراک بفیض ملائکہ اور انواع سے زیادہ اور نہایت مکمل اور جامع صورت میں آئے ہیں، اس لئے انسان کے شعوری قوی کو کائنات کے ان ادراک کی قوی (ملائکہ) سے خاص قرب اور ربط ہونا چاہئے کیونکہ یہ ملائکہ ہی تو انسانی قوائے شعور کی اصل ہو سکتے ہیں اور قدرتی طور پر ہر شے کو اپنے مخزن اور اپنی اصل سے طبعی علاقہ ہوتا ہے کہ بغیر اس سے ربط رکھے اس کی زندگی ہی قائم نہیں رہ سکتی، بالخصوص جب کہ وہ اوروں کی نسبت مخزن سے زیادہ مستفید اور اس میں زیادہ گھسی ہوئی ہو۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں ملائکہ کا جو شعور بھی اس کائنات کے بارے میں نمایاں ہوگا وہ سب سے پہلے اور سب سے زیادہ انسان پر روشن ہوگا کہ اسی کے آئینہ ہائے شعور ان ملائکہ سے زیادہ قریب اور زیادہ محاذی ہیں، اس صورت میں انسان اس قوائے ادراک (ملائکہ) کے سامنے بمنزلہ قوی عملیہ کے ہوگا کہ وہاں کے علم کا جو عمل بھی ہوگا وہ پہلے انسان پر ہوگا اور انسان ہی اسے سمجھ بوجھ کر سب سے زیادہ انجام دے سکے گا، اور دوسرے اجزاء کائنات بمنزلہ اعضاء کے ہوں گے جن کا کام صرف حرکت کرنا ہوگا اور وہ انسان کی حرکت سے اسی طرح متحرک ہوں گے جیسے عالمِ انفس میں حواسِ خمسہ کی علمی حرکت سے قوائے عملیہ متحرک ہوتے تھے، اور ان عملی قوی کی حرکت سے اعضاء بدن حرکت میں آتے تھے۔ بس اسی طرح اس عالمِ آفاق میں عرشِ عظیم کے ایماء سے شعوری اور ادراکی حرکت تو ملائکہ کی طرف سے ہوگی اور انسان جب کہ مثل قوائے عمل کے ہے جو خود بھی حساس ہے تو عملی براہِ نیجستگی نوعِ انسانی سے ہوگی، اس کی حرکت سے پھر باقی تمام اجزاء کائنات درجہ بدرجہ حرکت میں آئیں گے۔

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ جیسے انسانی کائنات میں علمی قوی ہیں جو یقیناً مثبت اور وجودی ہیں ایسے ہی کچھ قوی اس میں جہل کے بھی ہیں جو گوہرِ نگِ علم ہیں مگر حقیقت میں وہ سلبی اور عدمی قوتیں ہیں جیسے شک و وہم اور تخیل کہ بظاہر ان کا پردازِ علم جیسا ہے، ان میں سوچ بچار اور تفکر کی جگہ بھی ہوتی ہے جو علم کا رنگ ہے اس لئے وہ صورتاً تو علم نظر آتی ہیں لیکن حقیقتاً یہ چیزیں اقسامِ علم

میں سے نہیں بلکہ اقسامِ عدمِ العلم میں سے ہیں، جنہیں از قسمِ جہل سمجھنا چاہئے، اس لئے جیسے علمی قوی وجودی تھے یہ شکی اور وہی قوی عدمی ہیں، مگر بہر حال عمل میں یہ بھی مؤثر ہوتی ہیں اور ان کے زیرِ اثر یا ان سے صادر شدہ عمل ظاہر ہے کہ جاہلانہ ہی عمل کہلایا جائے گا اور جب کہ وہ اقسامِ جہل میں سے ہیں نہ کہ اقسامِ علم میں سے تو ان میں نور کے بجائے ظلمت ہوگی اور ان سے سرزد شدہ عمل ظالمانہ ہوگا نہ کہ عادلانہ۔

غرض شک، وہم، تخیل وغیرہ جہلی اور عدمی قوتیں ہیں اور ان سے ظلم و جہل کی حرکات سرزد ہوتی ہیں، جن کو بد عملی اور معصیت کہنا چاہئے، ہاں پھر ان بد عملیوں کا اثر اسی اشتراکِ احساس سے پورے بدن پر ہو جائے گا، مثلاً اگر کوئی شراب خوری کرے گا جو ایک جاہلانہ اور ظالمانہ فعل ہے تو صرف معدہ ہی برباد نہ ہوگا بلکہ اس حوضِ بدن سے اس کے ناپاک اثرات سارے اعضاء پر چھا جائیں گے۔ اگر زنا کاری میں مبتلا رہے گا تو صرف اعضاءِ توالد ہی پر برا اثر نہیں پڑے گا بلکہ اس سے پیدا شدہ ضعف اور خست سارے ہی اجزاءِ بدن میں سرایت کر جائے گا، اگر پوری قوم مل کر یہ حرکات کرے گی تو بحیثیت مجموعی پوری قوم مبتلائے امراض و آفاتِ بدن ہوگی، کیونکہ احساس کی قوت بدن کے جز و جزو میں پھیلی ہوئی ہے جو ایک جز و بدن کی خرابی کو اسی آن دوسرے اجزاء تک پہنچا دیتی ہے، بعینہ اسی طرح اس عالمِ کائنات میں بھی اس کے قوائے ادراک (ملائکہ) کے شبیہ کچھ قوائے جہالت بھی ہیں جو صورتاً ہمرنگِ علم ہیں مگر حقیقتاً جہالتوں کے خزانے ہیں، جن سے شک، وہم اور تخیلاتِ محضہ وغیرہ کی موجیں اٹھتی ہیں، وہ ہمرنگِ علم ہو کر بظاہر نظرِ علم میں رل مل جاتی ہیں جنہیں علم سمجھا جاتا ہے مگر وہ علم نہیں ہوتیں اور اس طرح جہل مرکب کا دروازہ کھل کر تلپیس و اشتباہ کا دائرہ وسیع ہوتا رہتا ہے اور ظلم و جہل کے آثار پھیلتے رہتے ہیں، انہیں خزانہ ہائے تلپیس و اشتباہ کا نام شرعی زبان میں شیاطین ہے۔

پس انفس میں قوائے عدمِ العلم، ظن و وہم اور شک و تخیل ہیں جن سے نفسانیت بھڑکتی ہے اور آفاق میں یہ عدمِ علم کی قوتیں شیاطین اور جنات ہیں جو ہمرنگِ علم ہیں مگر حقیقت خزانہ ہائے جہالت و تلپیس ہیں اس لئے ان قوتوں سے خلط و اشتباہ، دجل و فریب اور تلپیس ہو کر حق و باطل مخلوط اور مشتبہ

ہو جاتا ہے اور جہالت و ظلمت کے آثار دنیا میں نمودار ہونے لگتے ہیں، مگر ہاں جب کہ انسانی وجود کے کمال کی وجہ سے اس کا عدمی پہلو بھی جامع تھا کہ جتنے اعدام کے پہلو تھے اتنے ہی اس میں وجودات آئے، اس لئے قدرتی طور پر بہ نسبت اور اجزاء کائنات کے انسان کو جس حد تک ملائکہ سے مناسبت ہوگی اسی درجہ میں شیطین اور شیطنیت کے آثار سے بھی پوری مناسبت ہونی چاہئے کہ اس میں خود بھی شیطنیت کا مادہ موجود ہے یعنی جہل برنگِ علم، جس کو ہم نے شک، وہم اور تخیل سے تعبیر کیا ہے، اور جبکہ ہر فرع کو اپنی اصل سے طبعی علاقہ ہوتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ انسان کو اپنے عدمی مادہ کی حد تک جو اس کے نفس کی اصل ہے عالم کائنات کے ان عدمی قویٰ اور سلبی پیکروں (شیاطین) سے بھی کافی علاقہ ہے جس کے سبب اس سے یہ جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات سرزد ہوتی ہیں۔

پس ان بے اعتدالیوں کا اساسی مادہ خود انسان میں ہے اور اس کا خزانہ شیطین ہیں، اس لئے جیسے طاعات میں اس کا کنکشن ملائکہ سے تھا جو وجود کے پرتوے تھے، ایسا ہی معاصی میں اس کا کنکشن شیطین سے ہے جو عدمی اور سلبی قوتوں کے مظاہر ہیں۔ ایک سے قرب پیدا کر کے یہ وجود کی طرف بڑھتا ہے کہ عمل کا مادہ بھی وجودی، خزانہ بھی وجودی اور خود عمل بھی وجودی، جب کہ اس کی نسبت وجود کی طرف یعنی علم و عدل کی طرف ہے، اور ایک سے قرب پیدا کر کے یہ انسان عدمیت اور فناء و ہلاکت کی طرف بڑھتا ہے کہ عمل کا مادہ بھی عدمی، خزانہ بھی عدمی اور خود عمل بھی عدمی کہ عدم علم عدمِ عدل اور ناحق کی طرف منسوب ہے۔

اس سے خود ہی یہ واضح ہو گیا کہ انسان کی ان بے اعتدالیوں اور ظلم و جہالت کی حرکات کا اثر بھی اسی رشتہٴ احساس کے اشتراک سے جو کائنات کے ذرہ ذرہ میں پھیلا ہوا ہے، کائنات کے ذرہ ذرہ تک ہی پہنچنا چاہئے۔ پس جیسے انسان کے اعمال کے اچھے اثرات دنیا کے قوائے ادراکیہ (ملائکہ) کے واسطے سے پوری دنیا پر پڑتے تھے، ایسے ہی برے اثرات بھی دنیا کے ان قوائے وہمیہ (شیاطین) کے واسطے سے پوری ہی دنیا پر پڑنے چاہئیں، یعنی اگر صلاح دنیا میں عام ہو سکتی ہے تو ضدِ صلاح یعنی فساد بھی عمومیت اختیار کر سکتا ہے۔ قرآن حکیم نے فرمایا:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي

عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ.

انسانی اعمال کی بدولت خشکی اور تری میں فساد پھیل گیا تا کہ اللہ تعالیٰ ان کے اعمال کا کچھ مزہ چکھائے شاید کہ وہ توبہ کر لیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ عدمی الاصل کائنات اپنی عدمی جبلت کو کلیۃً چھوڑ کر ملائکہ سے کلیۃً مربوط بھی نہیں ہو سکتی کہ بالکل فرشتہ صفت بن جائے کہ اس میں سلبی اور عدمی جذبات کے مراکز اور خزانے بھی موجود ہیں، یعنی شیاطین، جو اسے سلبی حرکات، رجعت پسندی اور ہلاکت و فناء کی طرف بڑھاتے رہتے ہیں اور ایسے ہی وہ کلیۃً وجودی فطرت کو چھوڑ کر کلیۃً شیاطین سے بھی مربوط نہیں ہو سکتی کہ شیطنیت مجسم ہو جائے کہ اس میں اعلائے وجود کے خزانے یعنی ملائکہ بھی موجود ہیں، جو اسے وجودی افعال اور ترقی و ارتقاء کی طرف بڑھاتے رہتے ہیں۔

پھر انسان میں خصوصیت سے یہ دونوں پہلو زیادہ اہمیت لئے ہوئے ہیں کہ اس کے دونوں خیر و شر کے مادے خصوصیت سے ملائکہ و شیاطین سے زیادہ مربوط ہیں اور ہر آن انسان کو اس ملکاتی علاقہ سے ان دونوں متضاد نوعوں کا فیض پہنچتا رہتا ہے۔

چنانچہ بروایت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ایک تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ ہر انسان میں ایک داعیہ شیطانی ہے جو اسے بدی پر ابھارتا ہے، تکذیب حق پر آمادہ کرتا ہے (جس سے انسان حق سے اور بالفاظ دیگر اپنی وجودی اصل سے وابستہ نہ رہے)، اور ایک داعیہ ملکی ہے جو اسے نیکی پر ابھارتا ہے اور تصدیق حق پر آمادہ کرتا ہے (جس سے انسان اپنی وجودی اصل حق تعالیٰ سے جڑ جائے) اور ان ہی کی روایت سے دوسرا یہ ارشاد ہے کہ کوئی بھی انسان ایسا نہیں جس کے ساتھ ایک ساتھی شیاطین میں سے نہ ہو (جو اسے شر اور برائی کی طرف کھینچتا ہے جس کا نام وَسْوَاسُ ہے) اور ایک ساتھی ملائکہ میں سے نہ ہو (جو اسے خیر اور بھلائی کی طرف لاتا ہے جس کا نام مُلْهِمُ ہے) پھر بعض روایات میں ان ساتھیوں کا مقام بھی بتلایا گیا ہے کہ قلب کی دائیں جانب فرشتہ کا مقام ہے اور بائیں جانب شیطان کا۔

اس سے واضح ہے کہ شیطنیت اور ملکیت انسان کے اندر بھی ہے اور باہر بھی ہے، یعنی خود اپنی

بھی ہے اور اپنے ہی ساتھ غیر کی بھی لگی ہوئی ہے۔ اس لئے انسانی اعمال میں دورنگی پیدا ہونا لازمی تھی، اور قدرتی طور پر انسان کے اعمال نیک و بد کی طرف تقسیم ہونے ضروری تھے، اور ظاہر ہے کہ یہ تقسیم نسبتوں ہی کے لحاظ سے ہو سکتی تھی کہ ایک نوعِ عملِ ملکی کہلائے اور ایک شیطانی۔ ورنہ ظاہر ہے کہ نیک و بد عمل کی صورت میں تو کوئی فرق ہوتا ہی نہیں نیکی اور بدی ایک ہی شکل کی ہوتی ہے، کافر اور مسلم یا فاسق اور متقی کے بے شمار اعمال یکساں ہی صورت رکھتے ہیں، فرق اگر ہوتا ہے تو دونوں کی نسبتوں میں ہوتا ہے جس سے ان میں وجود و عدم کا تقابل پیدا ہو جاتا ہے، کیونکہ شیطانی طاقت عدمی اور سلبی طاقت ہے جو حق سے منقطع ہے اور ناحق ہے اور بعید ہے۔

چنانچہ شیطنیت کے لفظی ماخذ یعنی شطن کے معنی ہی خود بعد کے ہیں اور اسی لئے شیاطین کی صفت کفور اور عاصی فرمائی گئی جو حق اور رحمت حق سے دوری پر دلالت کرتی ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا. اور اِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا۔

اس لئے اس کی طرف منسوب شدہ اور اس سے صادر شدہ اخلاق و اعمال بھی بوجہ کفر و عصیان سے سرزد ہونے کے عدمی کہلائیں گے کہ عدمِ طاعت اور عدمِ انقیاد اور عدمِ ایمان سے سرزد ہوئے گو وہ صورتاً و جودی نظر آئیں اور ملکی طاقت و جودی اور مثبت طاقت ہے اور وجود بھی اعلیٰ نوع کا جو حق سے وابستہ بھی ہے اور حق تعالیٰ سے قریب تر بھی، چنانچہ ملائکہ کی صفت ہی مقربین و مکرمین اور مطیعین فرمائی گئی ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ اَنْ يَّكُونَ عَبْدًا لِلّٰهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ۔

ایک جگہ ارشاد ہے:

لَا يَعْصُونَ اللّٰهَ مَا اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ۔

اس لئے اس سے منسوب شدہ اخلاق و اعمال بھی وجودی کہلائیں گے جس کا راز وہی ہے کہ ملائکہ قوائے علم و عدل ہیں تو ان سے منسوب شدہ اعمال میں علم و عدل کی قوتیں کارفرما ہوں گی، جو

وجودی طاقتیں اور وجود کا حصہ ہیں۔ اور شیاطین قوائے جہل و فساد ہیں اس لئے ان سے منسوب شدہ اعمال میں جہل و ظلم کی قوتیں کارفرما ہوں گی، جو عدمی قوتیں اور عدم کے حصے ہیں کہ جہل و ظلم کی حقیقت ہی عدم العلم اور عدم العدل ہے، پس نیکی اور بدی کی فعلی صورت یکساں ہوتی ہے، صرف نسبت کا فرق ہوتا ہے جس سے وہ وجودی اور عدمی کہلاتی ہے۔

مثلاً نکاح و سفاح یعنی مباشرتِ حلال اور زنائے حرام کی صورت اور فعل کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں، فرق اگر ہے تو صرف حقیقت اور نسبت کا ہے کہ نکاح میں علم حق، نام حق، اذن حق اور عدل الہی کی کارفرمائی ہوتی ہے تو وہ جائز اور ثابت قرار پاتا ہے اور زنا میں جہل نفس، ظلم نفس اور ممانعت حق کی کارگزاری ہوتی ہے اس لئے وہ ناجائز، ناروا اور ناحق کہا جاتا ہے، جس میں ساری نسبتیں عدم اور نفی اور سلب کی لگ جاتی ہیں۔ لوٹ مار اور احرازِ غنیمت میں صورتاً کوئی فرق نہیں صرف نسبت کا فرق ہے، غنیمت اجازت حق سے ہے اور لوٹ کھسوٹ تقاضائے نفس سے، حق منبع علم ہے اور نفس منبع جہل۔ اس لئے لوٹ میں جہالت و ظلمت کی کارگزاری ہوگی اور غنیمت میں علم و عدل کی۔ اول شیطانی داعیہ سے صادر ہوگی اور ثانی ملکی داعیہ سے۔

اخلاقی سلسلوں میں وقار اور کبر میں بظاہر کچھ فرق نہیں لیکن فرق ہے تو صرف نسبت کا ہے، وقار اور خودداری اطاعت حق سے ہوتی ہے جس سے اس میں تواضع اور فنایت رچی ہوئی ہوتی ہے اور کبر و انانیت مقابلہ حق ہے، جس سے اس میں نخوت و رعونت اور معارضہ حق بسا ہوا ہوتا ہے، پہلی چیز عالمانہ ہوگی جس کا مَا خذ ملائکہ ہوں گے جن کی فطرت ہی لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ ہے، دوسری چیز جاہلانہ ہوگی جس کا مَا خذ شیاطین ہوں گے جن کی جبلت ہی وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ہے۔ تواضع اور ذلت نفس کی صورتوں میں کوئی فرق نہیں، فرق ہے تو نسبت کا ہے کہ تواضع میں کسر نفسی لوجہ اللہ ہوتی ہے اور ذلت نفس میں لوجہ الخلق، اول مثبت اور وجودی چیز ہے کہ امر ثابت سے ثابت ہے اور ثانی منفی اور عدمی چیز ہے کہ خلاف امر ہے اور ناحق ہے۔

بہر حال نیکی اور بدی یا مسلمانہ اور کافرانہ عمل میں صورت اور نوعیت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ صرف نسبتوں کا فرق ہوتا ہے جن سے ملکی اعمال حق اور ثابت اور اصل حقیقی سے جڑے

ہوئے اور ایک مضبوط کلمہ ہوں گے اور ان میں علمِ الہی اور علمِ ملائکہ کی روشنی کا فرما ہوگی اور شیطانی اعمال ناحق، بے اصل یعنی باطل اور اصلِ حقیقی سے کٹے ہوئے اور ایک بے استقرار کلمہ کی طرح ہوں گے جس کی کوئی جڑ بنیاد نہ ہو، اور ان میں جہالتِ نفس اور تلپیسِ شیطانی یعنی جہلِ بسیط اور مرکب دونوں کا فرما ہوں گے۔

مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ. وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ۔

اس لئے یہ بھی قدرتی چیز ہے کہ وجودی اعمال کر کے آدمی وجود سے قریب ہوگا اور عدمی اعمال کر کے عدم اور سلب سے قریب ہوگا، اور ساتھ ہی پھر نوع کا عمل اپنی اصل میں انبساط اور پھیلاؤ بھی پیدا کرے گا۔ پس انسان کی یہ بدکاریاں اور عدمی حرکتیں جب کہ انسانی کائنات کی نفسی جہالت یعنی اس کے قوائے وہم و شک یعنی شیاطین سے قریب ہوں گی تو انہیں سے مدد ملے گی اور ان میں انبساط پیدا ہوگا گویا ان بد عملیوں کے صدور میں انسان کی اندرونی اور بیرونی شیطنت یا خارج و داخل کی عدمی قوت متحد ہو جائے گی تو طبعی طور پر یہ بدکار انسان اپنی جبلت سے قریب ہوتا رہے گا، جس کا مخزن خود اس کا عدمی الاصل نفس ہے اور یہی عدمی جبلت یا نفسانیت پھیلتی اور جڑ پکڑتی رہے گی، اور ظاہر ہے کہ اپنے نفس کی داخلی عدمی جبلت سے قریب ہو کر وہ طبعاً کائنات کی خارجی عدمی جبلت سے ملحق ہو جائے گا جس کے خزانے یہ قوائے جہل و ظلم شیاطین ہیں، کیونکہ انسانیت کی نفسانیت و جہالت کا مخزن یہی شیاطین ہیں جن کے فیض سے عالم میں عدمِ علم اور عدمِ عدل کی فراوانی ہے۔

گویا ان عدمیات یعنی عدمِ العلم اور عدمِ العدل کے پیچھے استعمال اور دوامی مزاوت سے اس کا شمار ہی انجام کار شیاطین میں سے ہو جائے گا جو ان عدمیات کے خزانے ہیں اور اس طرح یہ عدم پسند انسان اپنے عدمِ فناء و ہلاک کو خوب مستحکم بنا لے گا اور وجودی خزانوں اور علم و عدل کے مخزنوں یعنی ملائکہ سے بعید تر ہو کر وجود سے دور اور نجات و فلاح سے کلیۃً بیگانہ ہو جائے گا، جس سے یہ ضرور واضح ہو گیا کہ معصیت کی حقیقت مخزنِ علم و حقیقت سے دور ہے یعنی بعد عن اللہ ہے، اور طاعت کی حقیقت اس مخزنِ جود و وجود سے قرب یعنی تعلق مع اللہ ہے۔

اب ان مصائب کے ورود کی کیفیت بھی اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے گی کیونکہ اس آفاقی جہان میں بھی ورودِ مصائب کی وہی نوعیت ہے جو عالمِ انفس میں ہوتی ہے، یعنی جس طرح وہاں کسی فساد زدہ عضو کے فساد اور سلبِ صحت کا شعور بواسطہ قلب سب سے پہلے قوائے ادراک اور حواسِ خمسہ کو ہوتا تھا، اور ان کے واسطہ سے تمام اعضاءِ بدن با شعور بن کر اس فساد کی اذیت محسوس کرتے تھے اور پھر اس کے دفعیہ کی ہمت باندھتے تھے ایسے ہی اس کائناتِ آفاق میں بھی جس حصہ عالم یا جس طبقہ کائنات اور خصوصاً جس انسانی ملت میں فساد آئے گا یعنی جو ملی ملت بھی ملائکہ کے علوم سے کٹ کر اور شیطینِ جہل و طغیان سے جڑ کر جاہلانہ حرکات اور بے اعتدالیوں پر اتر آئیگی تو اس کا سب سے زیادہ احساسِ علومِ عرش کے واسطہ سے عالم کے انہی قوائے ادراک و شعور یا مخفی حواس ملائکہ کو ہوگا۔

پھر جس طرح کسی بھی عضو کی بری حرکتوں پر خود انسان کا ضمیر اور عالمِ قلب اندر سے ملامت کرتا اور دماغِ منقبض اور مکدر ہوتا ہے گو جاہل نفس خوش ہوتا ہے، اسی طرح عالم کے یہ قوائے علم و عقل ملائکہ علیہم السلام فساد زدہ ملت پر ملامت کرتے ہیں اور اس سے منقبض اور مکدر ہو کر اس کی ظالمانہ حرکتوں پر جھنجلاتے ہیں، گو قوائے جہل و فسادِ شیطین خوش ہوتے ہیں۔ پھر جس طرح عالمِ انفس کے یہ قوائے احساسِ علم و عقل نفس کی بدکاریوں سے خود متنفر ہوتے ہیں اور اسی رشتہ احساس کے اشتراک سے دوسرے اعضاء میں بھی اس فاسد عضو کی طرف سے نفرت پھیلا دیتے ہیں جیسے گلے سڑے ہاتھ کو آنکھ بھی نفرت سے دیکھتی ہے، دل بھی گھٹتا ہے، کان بھی اس کی بات سننا نہیں چاہتے، دوسرے اعضاء بھی اس کے چھو دینے سے پرہیز اور گریز کرتے ہیں اور اسی عمومی نفرت سے تمام اعضاءِ بدن کی ہمت اس کی اصلاح پر اور بعد مایوسی اس کے استیصال پر متوجہ ہو جاتی ہے، ورنہ اگر یہ نفرت بذریعہ حواس عام نہ ہو تو کسی عضو میں جذبہ اصلاح بھی پیدا نہ ہو، ایسے ہی عالمِ آفاق کے حواس یعنی ملائکہ پہلے کسی فساد زدہ ملت اور جرائم پیشہ قوم سے متنفر ہوتے ہیں اور پھر اس احساس کے عموم و اشتراک سے یہ تنفر تمام اعضاءِ کائنات میں درجہ بدرجہ پھیلا دیتے ہیں، دریا کی مچھلیاں، پہاڑوں کے پتھر، صحراؤں کے جانور اور بستیوں کے انسان سارے ہی اس قوم سے متنفر ہو جاتے ہیں اور جس طرح انسانی دماغ بدنی فساد کی اصلاح و تدارک پر خود اسی بدن کے اعضاء کو متوجہ اور مسلط کرتا تھا اور

اسی رشتہ احساس کے اشتراک سے بدن کے ہر جزو کو گویا الہام کرتا تھا کہ وہ اس فاسد عضو کا تدارک یا استیصال کریں، اسی طرح اس آفاقی کائنات میں بھی فساد زدہ ملت اور جرائم پیشہ قوم کے معالجہ و تدارک یا استیصال کے لئے کائنات کے وہ قوائے ادراک یعنی ملائکہ جن کو عالم کا دماغ کہنا چاہئے اسی کائنات کے ان متنفر اجزاء و اعضاء کو فساد زدہ جزو پر مسلط کرتے ہیں، اور باندازِ جرائم مجرموں کو ان جرائم کا بھگتان کراتے ہیں۔ کبھی اس رشتہ شعور و احساس کے اشتراک کے سلسلہ سے کسی دوسری قوم کے دل میں اس مجرم قوم کی طرف سے نفرت و حقارت کے جذبات بھڑکا کر اس میں شجاعت و اولوالعزمی کے جذبات بھر دیتے ہیں، یہ قوم مردانہ وار مجرم قوم پر حملہ آور ہو جاتی ہے اور اسے قتل و غارت کر کے اس کے جرائم کا بھگتان کر دیتی ہے۔ ظالم قوم ختم ہو جاتی ہے اور غالب قوم اس کی جگہ لے لیتی ہے جیسے ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ کو آپریشن سے کاٹ ڈالتا ہے۔

وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ ۝ (القرآن الکریم)

اور اگر تم نے روگردانی کی تو اللہ تعالیٰ تمہارے سوا ایسی قوم لائے گا جو تمہاری طرح نہیں ہوگی۔

کبھی عضوِ مآوف کی طرح مجرم قوم کے لئے بندھن تیار ہوتا ہے اور حملہ آور قوم کے ذریعہ سے اسے غلامی اور اسیری کے قید و بند میں جکڑ دیا جاتا ہے تاکہ وہ ناپاک مادہ جو جرائم کو مدد پہنچا رہا تھا اس قوم میں سوخت ہو جائے اور یہ رجوع کر کے اپنے اوپر مالک الملک کو رجوع کرنے اور توجہ فرمانے کا موقعہ دے، اور اس طرح اپنا کھویا ہوا اقتدار واپس لے سکے، جیسے ایک ہاتھ پر دوسرے ہاتھ سے جکڑ کر اور پٹی باندھ کر اسے شل کر دیتے ہیں اور اچھا ہونے کے بعد کھول دیتے ہیں اور وہ آزاد ہو جاتا ہے جس کو بسلسلہ احوال بنی اسرائیل فرمایا گیا:

عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُذْتُمْ عُنَدَنَا. (القرآن الکریم)

عنقریب تمہارا پروردگار تم پر رحم کرے گا اگر پھر تم فساد کی طرف لوٹے تو ہم تمہاری سزا کی طرف لوٹیں

گے (جیسے بخت نصر کے ذریعہ تمہیں غلامی اور اسیری کا مزہ چکھایا)۔

پھر پہلی چیز بسلسلہ مشرکین مکہ فرمائی گئی:

وَإِنْ تَنْتَهُوا فْهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ فِتْنَتُمْ شَيْئًا

وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ.

اور اگر تم (جھگڑے فساد اور مقابلہ اہل ایمان سے) رک گئے تو تمہارا بھلا ہے اور اگر تم پھر (فساد کی طرف) لوٹے تم ہم بھی تمہاری سزا اور شکست و ذلت کی طرف لوٹیں گے۔

غرض بنی آدم کو بنی آدم پر بالہام مسلط کر دیا جاتا ہے اور اس طرح ایک مجرم قوم اپنی غیر معمولی طاقت اور اعلیٰ ترین وسائل زندگی مثل کثرتِ تعداد، کثرتِ اموال، کثرتِ سامانِ حرب، کثرتِ رسوخ، کثرتِ رقبات اور کثرتِ تعلقات وغیرہ کی وجہ سے کسی دوسری قوم کے بس کی نہیں ہوتی اور اس کی تعزیر کے لئے خود اپنی نوع کے اعضاء اس پر تسلط نہیں پاسکتے تو یہی قوائے ادراک ملائکہ اسی شعور عام کے سلسلہ سے جو ان کے توسط سے کائنات کے جز و جزو میں پھیلا ہوا ہے، کائنات کے کسی بھی جز و کو اپنے تکوینی الہام سے ابھارتے ہیں، وہ اس قوم پر مسلط ہو کر اسے اس کی بے اعتدالی کا مزہ چکھا دیتا ہے۔ کبھی تیز آندھیوں سے ان کی عالیشان بلڈنگیں زمیں برد ہو جاتی ہیں جس کے نیچے دب کر قوم کے مجرم ختم ہو جاتے ہیں اور باقی ماندہ افراد کا دل دہل کر دماغ درست ہو جاتا ہے، جیسا کہ قومِ لوط کا حشر ہوا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عالمِ انفس میں کسی وقت کثرتِ جرائم سے مجرم کا دل ہل جائے، اختلاج شروع ہو جائے اور اندرتن بدن میں ہوا کی درآمد برآمد تیز ہو کر سانس اکھڑ جائے جس سے ہلاکت واقع ہو جائے۔

ظاہر ہے کہ دل کا جرائم کے بعد دہلنا اسی احساس کی بناء پر ہوتا ہے جو حواسِ انسانی پیدا کرتے ہیں اور اس طرح یہ قوائے احساس یعنی حواسِ خمسہ ہی اس اندرونی آندھی کی آفت کو جو سانس کی دھونکی کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے نفس پر مسلط کرتے ہیں، ایسے ہی یہ بیرونی قوائے احساس بیرونی ہوا کو طوفانِ باد کی صورت میں حرکت دے دیتے ہیں جس کی تیزی سے عالم کے اعیان ہل جاتے ہیں، کبھی ہوا میں طوفان تو نہیں آتا مگر یہی قوائے ادراک اس میں سمیت پیدا کر کے وباؤں اور مہلک امراض کی شکل پیدا کر دیتے ہیں جس سے مجرم قوم کی بستیاں اجڑ جاتی ہیں اور ان کے گھروں کو تالے لگ جاتے ہیں، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی مجرم کے کسی خاص نوعیت کے جرم مثل حرام غذاؤں کے مسلسل استعمال سے رفتہ رفتہ معدہ میں عفونت پیدا ہو کر اس سے متعفن خون بنے اور اس سے ویسی

ہی زہر آلود روح ہوئی پیدا ہوا اور بجائے حیات کے یہی روح ممات کا سبب بن جائے اور کائنات بدن کے سارے ہی اجزاء و اعضاء اجڑ جائیں۔

ایسے ہی جب کوئی ملت مسلسل حرام خوریوں میں مبتلا ہو کر معدے کو فاسد کر لے جس سے اس کی روح ہوئی فاسد ہو جائے تو وہی باہر کی آب و ہوا جو صاف تھی اس خاص قوم کے حق میں وبائی ثابت ہو اور اس کے اندر روئی فساد کو ہمہ گیر بنا کر اس کی جماعتی موت کا سبب بن جائے۔ پس یا تو اس احساسِ کلی کے واسطے سے پہلے آب و ہوا میں سمیت آجائے اور وہ مجرموں کے لئے تعزیر ثابت ہو اور یا احساسِ جزئی کے ذریعہ سے شخصی آب و ہوا مسموم ہو اور اس کے لئے بیرونی آب و ہوا مزید اشتعالِ سمیت کا سبب بن جائے اور کسی نہ کسی طرح یہ ہوا خواہ بصورتِ طوفان یا بصورتِ وبا مجرم قوم کے لئے ذریعہ ہلاکت ثابت ہو، جیسے طوفانِ ہوا سے قومِ عاد کا برا انجام ہوا اور وبائے طاعون سے قومِ موسیٰ کا ایک بڑا طبقہ ہلاک کیا گیا، کبھی یہی قوائے ادراک (ملائکہ) خود ہی اپنی شدید آواز کی جھڑکی سے جو شدید گرج سے بھی زیادہ ہولناک ہوتی ہے مجرموں کے کلیجے ہلا کر انہیں ختم کر دیتے ہیں، جیسا کہ قومِ ثمود کا انجام ہوا۔

یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی مجرم اپنے ہی کسی جرم کی شدت کا احساس کر کے روحی اضطراب سے ایک چیخ مارے اور دم توڑ دے۔ ظاہر ہے کہ یہ مہلک چنگھاڑ احساسِ جرم کے غلبہ سے ہوتی ہے جس کو یہی حواسِ محسوس کراتے ہیں، اگر احساس نہ ہوتا تو چیخ نہ نکلتی۔ پس بلحاظِ حقیقت یہ چنگھاڑ ان حواس کی ہوئی گو وہ صورتِ حسی کے پردہ میں نمایاں ہوئی، ایسے ہی کائنات کے یہ حواسِ کائنات ملائکہ اپنے شدتِ احساس کی بدولت خود ہی کوئی مہلک چنگھاڑ لگاتے ہیں جو حسی صورت کے پردہ میں ہوتی ہے اور اس سے کائنات کا یہ مجرم جزو ختم ہو جاتا ہے، کبھی یہی ملائکہ اسی عمومِ احساس سے کرۂ زمین کے نفس میں مجرموں کے حد سے گذر جانے کا احساس پیدا کرتے ہیں جس کی شدت سے زمین شوق ہو جاتی ہے۔ بعینہ اسی طرح جیسے ایک مجرم انسان کا خود اپنے جرم کے احساس سے کلیجہ پھٹ جائے اور وہ مر جائے، حالانکہ جرمِ کلیجہ کے ذریعہ نہیں واقع ہوا بلکہ دوسرے عضو سے صادر ہوا ہے لیکن جب کہ تمام اعضاء کا نفس کلی ایک اور ادراک و احساس کا مخزن ایک ہی ہے تو باوجود ہاتھ کے مجرم ہونے

کے پھٹنا کلیجہ ہی ہے۔ اسی طرح کائنات کا ایک جزو (مجرم قوم) جرائم کرتا ہے مگر نفس کلی کے ایک اور احساس کے واحد ہونے کے سبب جو ان ہی ملائکہ علوم کے واسطہ سے ہوتا ہے زمین یا آسمان پھٹ جاتا ہے یا مجرم قوم دھنس جاتی ہے، جیسے کہ قارون دھنس گیا یا آسمان کے ٹکڑے اس پر برس پڑتے ہیں جیسے قوم لوط پر پتھر برسے، پھر کبھی یہی ملائکہ ادراک اس مجرم قوم کے خلاف پانی کے نفس میں ہیجان پیدا کر دیتے ہیں اور طوفانِ آب و باراں سے قومیں ہلاک ہو جاتی ہیں جیسے کسی مجرم انسان کے جرائم کی خاص نوعیت کے سبب اس مجرم کے نفس میں اس درجہ انفعال پیدا کر دیں کہ اس کا اندرونی پانی ہیجان میں آ کر پسینہ کی صورت میں بہنا شروع ہو جائے اور ٹھنڈے پسینے آ کر بالآخر نفس کو ختم کر دے۔ پس نفس میں یہ طوفانِ آب درحقیقت حواس کا اٹھایا ہوتا ہے ورنہ ظاہر ہے کہ جرم پانی کے خزانے نے نہیں کیا تھا بلکہ دوسرے اعضاء نے کیا تھا مگر حواس کے ذریعہ کا خوف غلبہ جب نفس پر ہوا تو اس نے جرم کی خاص نوعیت سے ایسا انفعال پیدا کیا کہ اندرونی پانی کو حرکت ہوئی نہ کہ حرارت کو۔ اسی طرح یہ کائنات کے حواس بعض خاص جرائم کی نوعیت سے نفس کلی میں ہیجان پیدا کر کے کائنات کے پانیوں میں حرکت پیدا کر دیتے ہیں جس سے وہ مجرم قوم دریا برد ہو جاتی ہے جیسے فرعون اور قومِ نوح کا انجام ہوا۔ یہی کیفیت دوسرے عناصر اور موالید کی سمجھ لینی چاہئے، قرآن عزیز نے ان ہی سزاؤں کو جو مجرم اقوام پر ان کے ظالمانہ اور جاہلانہ افعال کے سبب آفاقی عناصر و موالید کے ذریعہ مسلط کی گئیں اپنے کلامِ معجز نظام میں ارشاد فرمایا:

فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَّنْ أَخَذَتْهُ
الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ
وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.

تو ہم نے ہر ایک کو اس کے گناہ کی سزا میں پکڑ لیا۔ سو ان میں بعضوں پر تو ہم نے تند ہوا بھیجی اور ان میں بعضوں کو ہولناک آواز نے آدبایا اور ان میں بعضوں کو ہم نے زمین میں دھنسا دیا، اور ان میں بعضوں کو ہم نے پانی میں ڈبوایا اور اللہ ایسا نہ تھا کہ ان پر ظلم کرتا لیکن یہی لوگ اپنے اوپر ظلم کیا کرتے تھے۔

چنانچہ قومِ نوح کو طوفانِ عام سے عذاب دیا گیا، قومِ فرعون کو بحرِ قلزم میں غرق کیا گیا، قومِ

شعیب پر آگ کی بارش ہوئی، قومِ عاد کو ہوائے تند کے طوفانوں سے ختم کر دیا گیا، قومِ لوط کی بستیاں الٹ کر پتھر برسائے گئے، قارون کو مع اس کی بلڈنگوں اور سرمایہ کے زمین میں دھنسا دیا گیا، نمرود اور قومِ نمرود پر چھرمسلط کر دیئے گئے، قومِ ابرہہ پر چڑیوں سے مہلک کنکریاں برسا کر ان کے سر توڑ دیئے گئے۔ پھر اسی طرح اطلاع دی گئی کہ مختلف اجتماعی معاصی پر ان ہی عناصر و موالید کے ذریعہ عذاب نازل کیا گیا جیسے بنصِ حدیث ناپ تول کی کمی سے قحط، تنگی اور ظلمِ حکام کی خبر دی گئی، بندشِ زکوٰۃ سے امساکِ باراں کی خبر دی گئی، اور یہ کہ پھر بھی بارش ہوتی ہے تو محض بہائم کی وجہ سے، ہاں اگر ڈھٹائی اس سے بھی بڑھ جائے تو پھر بہائم کی بھی پرواہ نہیں کی جاتی۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے زلزلہ کا سبب پوچھا گیا تو فرمایا کہ جب لوگ زنا کو امرِ مباح کی طرح بے باکی سے کرنے لگتے ہیں اور شراہیں بکثرت پیتے ہیں اور گانے بجانے میں منہمک ہو جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کو غیرت آتی ہے اور زمین کو حکم فرماتے ہیں کہ ان کو ہلا ڈال، یعنی زلزلہ آ جاتا ہے۔ یہ وہی تغیر اور سلبِ نعمت ہے جس کو اول رسالہ میں ذکر کیا جا چکا ہے، اسی تغیر اور سلبِ وجود کو جو انسان کے اندرونی تغیر سے نمایاں ہو گا قرآن حکیم نے بایں الفاظ ذکر فرمایا:

ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰی قَوْمٍ حَتّٰی يُغَيِّرُ وَاَمَّا بِاَنْفُسِهِمْ۔

یہ بات اس سبب سے ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی ایسی نعمت کو جو کسی قوم کو عطا فرمائی ہو نہیں بدلتے جب تک وہی لوگ اپنے ذاتی اعمال کو نہیں بدلتے۔

اور اس کے بالمقابل افعالِ عدل و اعتدال یا طاعتوں سے یہ بلائیں دفع ہوتی ہیں اور ان عناصر و موالید کے راستوں سے برکتیں اتر آتی ہیں جیسا کہ طاعت سے افزونیِ رزق، آسمان و زمین کی برکتوں، رفعِ کلفت و پریشانی، تسہیلِ مقاصد، لطفِ زندگانی، افزائشِ مال، نزولِ باراں، تدارکِ نقصانِ مالی، اضافہِ نعمت، حصولِ راحت و اطمینانِ قلب، اولاد تک کا چین و راحت پانا، تکمیلِ حاجات، بقائے اقتدار و ترقی وغیرہ کی خبریں احادیث و آیات میں دی گئی ہیں۔

بہر حال اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ وہی عناصر اربعہ آگ، پانی، ہوا، مٹی اور وہی موالید ثلاثہ جمادات، نباتات، حیوانات جو خادمِ الانسان تھے اور ہمہ وقت اس کی چاکری اور غلامی میں کھڑے رہتے تھے، جب انسان اپنی انسانیت سے گزرنے لگتا ہے اور اس میں فساد آ جاتا ہے تو

وہی اس طرح دشمن انسان بن کر اس پر مسلط ہو جاتے ہیں کہ انسان کو ان سے کہیں بھی پناہ نہیں ملتی۔ گویا ان کے نظام میں بھی اس رشتہ احساس کی عمومیت اور ملائکہ علوم و ادراک کی تحریک سے انقلاب برپا ہو جاتا ہے اور طوفانِ باد و باران، طوفانِ خاک، زلزلہ اور طوفان، ہوا و وبا اس انداز میں اٹھتا ہے کہ انسان ہی نہیں اس کے تمام وہ وسائلِ معاش جو جرائم کے وسائلِ ثابت ہو رہے تھے یعنی مکان اور بلڈنگیں، روپیہ اور پیسہ، کپڑے اور ظروفِ فرش و فروش، کھیتیاں اور باغات، مویشی اور چوپائے، وسائلِ نقل و حرکت ریل موٹر جہاز اور طیارہ وغیرہ سب ہی ہلاکت اور تباہی کے گھاٹ اتر جاتے ہیں۔ ان وسائلِ اشیاء کو سزا دینی مقصود نہیں ہوتی کہ یہ کارخانہ زندگی میں مقصود بالذات ہی نہیں بلکہ انسانی زندگی کے لئے صرف وسائل کا درجہ رکھتے ہیں، اس لئے نہ سزا کے مستحق ہیں نہ جزا کے، البتہ یہ وسائل جب مجرم انسانوں کے لئے سرمایہٴ تنعم و تعیش اور ذریعہ قساوت و غفلت ثابت ہوتے ہیں اور یہ اربابِ قساوت و غفلت سزا و تعذیب کے مستحق ہو جاتے ہیں تو پھر ان وسائل کو باقی رکھنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی، اس لئے ان ہی مجرموں کے ساتھ تاجدِ عبرت و ضرورت وہ بھی فنا کر دیئے جاتے ہیں، جن کے جرائم کا یہ وسیلہ ثابت ہوئے تھے۔

بہر حال یہ وسائل نہ انعام میں مقصود ہوتے ہیں نہ انتقام میں، بلکہ یہ صرف وہی نوعیت رکھتے ہیں کہ جیسے کسی زانی کو سنگسار کرتے ہوئے اس کے کپڑے بھی پھٹ جائیں تو کپڑوں کی بابت یہ سوال نہ پیدا ہوگا کہ وہ بے قصور تھے انہیں سنگساری میں کیوں پھاڑ دیا گیا، یا بھڑ اور زنبور کو جلانے میں اگر ان کا چھتہ اور انڈے بچے جل جائیں تو چھتہ کے موم اور مادوں کی بابت سوال نہ ہوگا کہ وہ بے قصور تھے، انہیں کیوں جلایا گیا؟ بلکہ عین عدل کہا جائے گا کہ بھڑ اور زنبور نے جس موم اور گھاس پھونس کی مدد سے باطمینان زہر چکانی کر کے ستایا تھا تو اس کی سزا کے وقت یہ سامان بھی نذرِ سزا اور زیرِ آتش آجائے گا اور خلافِ عدل نہ ہوگا۔

اسی طرح طوفان اور وباؤں یا زلزلوں میں مویشیوں کی موت سے ان کے جرم و بے قصوری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جو دہریوں کے ذخیرہٴ شکوک و شبہات اور اوہام و خیالات میں اٹھایا گیا کہ یہ وسائل محض سے زیادہ کوئی درجہ نہیں رکھتے۔ پس جب ان کے مقاصد ہی ختم ہو گئے تو ان وسائل کی بقاء کی ضرورت ہی نہ رہی، یا جب وہ وسائلِ معصیت بن کر نفسانی فرح و سرور کا ذریعہ بنے تو اب

شریکِ عذاب ہو کر اسی مجرم نفس کے وسیلہٴ حسرت و قلق کیوں نہ بنیں؟ اور اگر کسی وقت طوفانِ باد و باران سے صرف مویشی ہلاک ہوں تو یہ بایں معنی عذاب ہے جیسے کسی مجرم کو جرمانہ کی سزا دے کر اس کا مال چھین لیا جاتا ہے تاکہ وہ عبرت پکڑے۔

پس ایسے ہی من اللہ تعزیران کے اموال و املاک اور مویشی وغیرہ کسی طوفان وغیرہ کے ذریعہ ختم کر دیئے جاتے ہیں تاکہ وہ غرورِ نفس ٹوٹ جائے جو ان جیسے سامانوں پر دل میں جما ہوا تھا۔ اور اگر یہ بھی مقصود نہ ہو تو پھر جیسے دنیا میں ہر چیز کی موت کے لئے کچھ نہ کچھ اسباب و ذرائع پیدا ہوتے ہیں کہ دنیا میں موت و حیات بہر حال کسی حیلہ ہی سے آتی ہے تو مویشی اور چوپایوں کے لئے جیسے کبھی مرضِ ذریعہ موت ہوتا ہے کبھی کسی دوسرے جانور کا حملہ وسیلہٴ موت ہو جاتا ہے، ایسے ہی کبھی کوئی طوفان یا زلزلہ بھی موت کا سبب ہو جاتا ہے جو انسانوں کے حق میں تو ارادی عذاب ہو اور ان کے حق میں محض طبعی تغیر ہو، جو دنیا کی جبلت کا اصلی جوہر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ تکوینی آفت زلازل و طوفان وغیرہ کبھی محض طبعی تغیرات ہوتے ہیں جس سے کوئی تعذیب یا تعزیر مقصود نہیں ہوتی، گو ان کے ذریعہ کسی جاندار کو موت بھی آجائے اور کبھی یہی تغیرات بسلسلہٴ عذاب و انتقام اور تعذیب و تعزیر برپا ہوتے ہیں جب کہ من جانب اللہ اس سے تعزیر و عذاب کا ارادہ کیا جائے، ہاں پھر یہ ارادہ کبھی قطعیات سے کھل جاتا ہے جیسے انبیاء کی تصریح اور کتبِ سماویہ کی تنصیص جس میں ان آفات کو عذابِ الہی بتایا جائے، یا ان کی علانیہ بددعاء جس کے بعد یہ آفات نازل ہوں اور بطور علم ضرورت کھل جائے کہ یہ طوفان عذاب و انتقام تھا اور کبھی قرآن یا عارفین کے اخبار سے متعین ہو جاتا ہے کہ یہ آفت محض طبعی تغیر نہ تھا بلکہ قہرِ الہی تھا۔

خلاصہٴ کلام یہ ہے کہ ان ملائکہ ادراک و شعور کا تعلق بوجہ عمومِ احساس و شعور جب کہ ہر ذرہٴ کائنات سے ہے، اس لئے جیسے بدنی کائنات میں قوائے ادراک باشارہٴ دل بدن کے جس حصہ کو چاہتے ہیں حرکت میں لے آتے ہیں اور جس انداز پر چاہیں ویسی ہی حرکت دے دیتے ہیں، ایسے ہی پورے عالم کے یہ قوائے ادراک یعنی ملائکہ علیہم السلام بایماءِ قلب موجودات یعنی عرشِ عظیم اسی احساس و شعور کے اشتراک و عموم سے عالم کے جس خطہ اور جس جزو کو چاہیں ہیجان میں لے آتے ہیں اور اس طرح عالم میں ایک جزو دوسرے جزو پر، ایک طبقہ دوسرے طبقے پر، ایک قوم دوسری قوم

پر، ایک عنصر دوسرے عنصر پر مسلط ہو کر اس کے افراط و تفریط کو ختم کرتا رہتا ہے، تاکہ اس کے نقصان کا تدارک ہو سکے۔

وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ.

اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ اللہ تعالیٰ بعض آدمیوں کو بعضوں کے ذریعہ دفع کرتے رہا کرتے تو زمین فساد سے پڑھو جاتی لیکن اللہ تعالیٰ بڑے فضل والے ہیں جہان والوں پر۔

نیز یہ بھی کھل گیا کہ جس طرح انسانی جرائم و خیالات کا انسانی دل و دماغ سے تعلق ہے اور محض اس لئے کہ رشتہ احساس مشترک اور تمام اعضاء کا نفس ایک ہی ہے جس کے تحت میں قوائے ادراک اصلاح و تلافی کا عمل کرتے ہیں، ایسے ہی ان جرائم کا عالم کے مجموعی دل و دماغ ملائکہ سے بھی تعلق ہے اور اسی احساس و شعور کے واسطے سے ہے جو اس جہان کے جز و جزو میں پھیلا ہوا ہے، اور اس لئے پھیلا ہوا ہے کہ پورے جہان کا نفس کلی بھی ایک ہی ہے جس کے تحت میں یہ ملائکہ ادراک عالم کے فاسد اجزاء کا معالجہ کرتے ہیں۔ فرق ہے تو صرف یہ کہ اگر جرائم انفرادی ہیں تو بواسطہ قوائے نفس و اعضاء بدن سزا بھی انفرادی ہوتی ہے اور اگر جرائم اجتماعی اور قومی ہوتے ہیں تو بواسطہ قوائے عالم و اجزاء کائنات سزا بھی اجتماعی ہوتی ہے، خواہ خود انسانوں کے تسلط سے ہو یا عناصر و موالید کے غلبہ و استیلاء سے۔

پھر ان عدمی جرائم کے ذریعہ وجود سے بعد اگر اختیاری افعال کے ذریعہ ہوتا ہے جنہیں ذنوب کہا گیا ہے تو سزا بھی عبرتناک اور ارادی صورتوں سے ہوتی ہے جسے مجرم محسوس کرتے ہیں کہ یہ ہماری فلاں حرکت کی پاداش ہے، اور اگر جرائم تکوینی ہیں گوارادی افعال سے بھی ہوں مگر طبعیاتی رنگ کے ہوں جیسے فساد اعضاء، فساد جماد و نبات یا فساد حیوانات، جنہیں عیوب کہا گیا ہے تو اس کا تدارک بھی تکوینی ہی رنگ میں ہوتا ہے، جسے لوگ سزا و جزا سے تعبیر کرتے ہیں، بلکہ طبعی اور مادی تغیرات کہتے ہیں۔ سوان طبعی تغیرات میں اگر موت و حیات اور وجود و عدم کی کشمکش ہوتی ہے اور اس میں دنیا کا کوئی حصہ گرتا ہے اور کوئی ابھرتا ہے، ایک چیز بگڑتی ہے اور دوسری اس سے بنتی ہے تو یہ حقیقتاً نہ کوئی مصیبت ہے نہ کوئی آفت، بلکہ یہ اس عالم کی ایک طبعی اور جبلی حرکت ہے جو مجموعہ عالم کی زندگی

کی علامت ہے، یہاں وجود و عدم کی آمیزش اور کشمکش سے تنازع للبقاء کا اصول جاری ہے اور بقاءِ صالح کا عمل کارفرما ہے، کمتر اپنی ہستی قربان کرتا ہے تو برتر کی بقاء ہوتی ہے، بیج پھٹے پھولے گا جو اس کے حق میں فناء ہے تو اسی سے درخت ابھرے گا جو اس کے حق میں حدوث و بقاء ہے۔ زمین کے اجزاء فنا ہوں گے تو نبات لہلہائیں گے جو ان کے حق میں حیات ہے۔ نبات اپنا حلیہ بگاڑ کر اور گویا مٹ کر جانداروں کے پیٹ میں پہنچیں گی تو حیوانات کے چہروں پر خون کی سرخی دکے گی۔

طوفانِ آب و دریا آئیں گے یعنی پانیوں کا سکون پامال ہوگا تو میدانوں کا خس و خاشاک صاف ہوگا اور ان کی گندگی کٹ کر ان کی ستھرائی کا وجود قائم ہوگا۔ حیوانات کے نفوس قربان ہوں گے تو انسانوں کے بدنوں میں جان آئے گی، کم ترین انسان جانیں دیں گے تو برترین انسانوں کا اقتدار قائم ہوگا۔ غرض ایک کی فنا دوسرے کی بقاء ہے، ہر اعلیٰ کے لئے ادنیٰ وسیلہ بقاء ہے بشرطیکہ خود فنا ہو۔ پس یہ عالم تنازع للبقاء کے اصول پر قائم ہے، یہاں عدم سے وجود اور وجود سے عدم روز کا قصہ ہے۔ اگر یہ عالم وجود محض ہوتا تو ہر چیز خود اپنے وجود سے قائم رہتی نہ کہ دوسرے کو فنا کر کے اس سے وجود چھینتی، اور اگر عدم محض ہوتا تو کوئی چیز چیز ہی نہ ہوتی کہ چھین جھپٹ یا بقاء کا سوال ہوتا، لیکن جب کہ عالم وجود و عدم سے مخلوط ہے اور اس میں بھی پھر عدم اصل ہے اور وجود عارضی ہے تو قدرتی طور پر وجود کا آتے اور جاتے رہنا، چھٹنے اور ملتے رہنا ہی اس کائنات کی جبلت کا تقاضا ہوگا جیسا کہ واضح ہوا۔ تو گویا اس عالم کی ذاتی جبلت اور ذاتی خاصیت ہی مصیبت ثابت ہو جاتی ہے، اس صورت میں ان تکنیکی تغیرات یا تشریعی منہیات کو تنگ دلی سے دیکھنا اور اس پر طعنہ زن ہو کر انہیں وجود خداوندی کے انکار کا ذریعہ بنانا، اپنی حقیقت سے جاہل رہنا اور عالم کی بنیادوں پر اپنی ناواقفیت اور ناواقفی کے ساتھ اپنی حماقت کا اعلان کرنا ہے۔

بہر حال دنیا کے اجزاء میں یہ تنازع اور کشمکش وجود کی درآمد، عطاء و وجود اور سلب و وجود میں سلب و وجود کی جہت جہاں مصیبت ہے وہیں وہ تدارک اور معالجہ بھی ہے، اگر یہ مصائب آ کر اجزاءِ فاسدہ کی اصلاح یا ان کا استیصال نہ کریں تو پوری دنیا فاسد ہو جائے، گویا حکومتِ خداوندی کی طرف سے یہ دفاعی کارروائی ہے جس کے ذریعہ فساد کا دفعیہ کیا جاتا ہے۔ اسی لئے قرآن حکیم نے اس دفاع اور اس تسلیط اجزاء بر اجزاء کو فضلِ خداوندی بتایا ہے:

وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ.

ہاں پھر اگر فساد انفرادی ہے تو تذراک بھی انفرادی ہوگا اور اگر فساد اجتماعی ہے تو تذراک بھی اجتماعی ہوگا۔ اگر فساد تکوینی ہے یعنی محض وجود کی آمد و شد ہے تو اس کا رد عمل بھی تکوینی ہوگا اور اگر فساد اختیاری ہے یعنی اختیاری اسباب سے پیدا شدہ ہے جیسے حیوانات کے امراض تو ان کا تذراک بھی اسی نوع کا اختیاری ہوگا، کہ وہ طبعی احساس کے ماتحت کسی مخصوص جڑی بوٹی سے اپنا علاج کر لیں، اور اگر فساد عقلی اور عملی ہوگا جو انسانوں کے ساتھ مخصوص ہے تو اس کا تذراک بھی عقلی اندازوں اور ان ہی اسباب کے ذریعہ سامنے آئے گا جو اسباب فساد بنے تھے، کبھی تو خود انسان ہی کے افعال اسی کی مصنوعات اس کا دماغ سیدھا کر دیں گی، وہ خود ہی مہلک چیزیں توپ و تفنگ اور گیس و بم بنائے گا اور اپنے کو اس سے اجاڑے گا، اور کبھی انسان پر اس کے ابنائے جنس، دریا، پہاڑ، زمین، آگ، پانی، ہوا وغیرہ مسلط ہو جائیں گی اور کبھی اس پر اس کے ابنائے نوع یعنی بنی آدم مسلط ہو جائیں گے۔ اور اگر فساد بصورتِ معارضہ شریعت یعنی خلاف ورزیِ قانونِ الہی ہے تو اس کا ثمرہ بھی بصورتِ تعزیر و قہر اور تنبیہ و انتقام ظاہر ہوگا جس کے لئے نفس و آفاق ذریعہ ثابت ہوں گے۔

غرض جرمِ نفسی ہوتا ہے تو سزا بھی نفسی قویٰ سے دی جاتی ہے اور جرمِ آفاقی ہوتا ہے تو سزا بھی آفاقی اجزاء سے ملتی ہے۔ عیوب کے دائرہ کا ہے تو طبعی اور عادی تغیرات سے دی جاتی ہے اور ذنوب کے دائرہ کا ہے تو ارادی اور قہری، حتیٰ کہ خوارقِ عادت عوارض سے دی جاتی ہے۔

بہر حال یہ نتیجہ واضح ہو گیا کہ جرائم اور تعزیرات میں مطابقت و مناسبت بھی ہے اور پھر ان میں درمیانی رشتہ جو جرم پر سزا کو مرتب کرتا ہے وہ احساس و شعور کا رشتہ ہے اور مخزنِ احساس و شعور بھی باطنی ہیئت اور مخفی قویٰ ہیں جو نفس میں حواس کہلاتے ہیں اور آفاق میں ملائکہ، وہاں اعراض ہیں اور یہاں اعیان، مگر ان کے مخفی عمل اور رد عمل کا ظہور دنیا میں چونکہ ان ہی مادی وسائل اور عادی اسباب کے ذریعہ ہوتا ہے اس لئے مجرم اقوام کی سزاؤں کی ظاہری صورت تو طبعی تغیرات کی ہوگی مگر حقیقی اصلیت تنبیہات و عبرت ہوگی اور اسی لئے ان سزاؤں کی حسی نسبت ان قویٰ کی طرف ہوگی جو ان

ظاہری وسائل کو حرکت میں لا رہے تھے، کیوں کہ قوتِ باصرہ اگر دیکھنے پر آئے گی تو ظاہری حرکت آنکھ کے پردوں کی ہی ہوگی، قوتِ سامعہ اگر سننے پر آئے گی تو ظاہری حرکت سے کان ہی کھڑے ہوں گے۔

پس سماع و ابصار کی ظاہری نسبت تو آنکھ کان کی طرف ہوگی مگر سب جانتے ہیں کہ یہ آنکھ کان محض پردہ ہیں، پس پردہ وہی قوائے سمع و بصر ہیں جو حرکت میں آرہے ہیں، اس لئے سماع و ابصار کی حقیقی نسبت ان حواس ہی کی طرف ہوگی۔ ایسے ہی مجرم اقوام پر طوفان زلزلے و بانیں جو کچھ بھی تعزیراً آئیں گے ان کی ظاہری نسبت تو زمین پہاڑ دریا اور ہواؤں کی طرف ہی ہوگی اور ان کے مادی اسباب بھی کچھ نہ کچھ ضرور ہوں گے لیکن حقیقی نسبت ان حواس ہی کی طرف ہوگی جو ان دریاؤں، پہاڑوں اور ہواؤں کے نفوس میں طبعی رنگ سے الہامات کر کے ان کے نفوس اور نفوس کی طبعی صلاحیتوں کو ابھارتے ہیں، اس لئے سطح پرست افراد کو تو ہاتھ پیر آنکھ ناک کان اور آفاق میں زمین پہاڑ ملتے ہوئے اور شق ہوتے ہوئے نظر آتے ہیں جنہیں ہم مصائب و آفات کہہ کر چلاتے ہیں، لیکن باطن میں افراد کو ان کے پردے میں وہ قوائے ادراکیہ حرکت کرتے نظر آتے ہیں جن کی معنوی حرکت سے یہ حسی حرکتیں نمایاں ہوتی ہیں۔

بہر حال اس سے یہ حقیقت پوری طرح واضح ہوگئی کہ انسانوں کی انفسی آفات ہوں جیسے دکھ درد، بیماری، غم و الم، فکر و حشت، ذلت و رسوائی وغیرہ یا آفاقی مصائب ہوں جیسے طوفان، زلزلے، و بانیں، لڑائیاں اور تباہیاں وغیرہ، سب انسان ہی کی حرکت کا نتیجہ ہیں جو انسان ہی سے بصورتِ عمل چلتی ہیں اور انسان ہی کی طرف برے انجام اور آفات کی صورت سے لوٹ آتی ہیں، جن میں کسب کا حصہ تو انسان کا ہوتا ہے اور خلق کا حصہ خالق جل و علا کا ہوتا ہے۔

پس یہ آفات و مصائب کا سلسلہ کسبِ عبد اور خلقِ رب سے جاری ہے نہ کہ محض طبعیاتی کارخانہ سے، جو بے شعور طبیعت کے بل بوتے پر چل رہا ہے، کہ ظاہر میں جہلاء اس کی سطح کو دیکھ کر اسے تو مان لیں کہ وہ آنکھوں پر بار ڈال رہی ہے مگر اس کے قوائے باطن اور ان کے بھی اندر قوتِ القوی ذاتِ حق جل مجدہ کے وجود کا انکار کر دیں کہ وہ حسی نگاہ کے سامنے نہیں، درحالیکہ ان قوائے باطن کو اور ان کے

واسطے سے قوائے ظاہر کو اسی کا وجود حرکت میں لا رہا ہے۔ بے اس کے یہ نمائش محض بے اصل اور بے وجود ہے، جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔

پس جیسے عالمِ انفس میں جذبہ قلب کا اشارہ حواس کو جو اس جہان کا ملاءِ اعلیٰ ہے، پھر حواس کا اشارہ قوائے عمل کو جو ملاءِ سافل ہیں، اور قوائے عمل کا اشارہ اعضاء کو ہوتا ہے جو عالمِ شاہد ہے اور جس سے معنوی حرکت سلسلہ بسلسلہ عالمِ حس میں آ جاتی ہے اور ہر موطن میں وہاں کے مناسب حال پیرایہ اختیار کر لیتی ہے، ایسے ہی تدابیر الہی کا الہام عرشِ عظیم (ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یَذْبُرُ الْأُمُورَ) ملاءِ اعلیٰ کے ملائکہ کو جو اس عالم کے قوائے علم و عقل یعنی حواس ہیں، ان کا الہام ملاءِ سافل کے ملائکہ کو جو اس عالم کے قوائے عمل ہیں اور ان کا الہام بحر و برا و ارض و فلک کے نفوس کو جو عالمِ شاہد کے ارکان میں ہوتا ہے، یہ الہام چوں کہ روحانی سلسلہ ہے اس لئے اس کا راستہ کوئی حسی تاریا رشتہ یا ڈورہ نہیں ہو سکتا کہ وہ خود حیات کی جنس سے نہیں، جیسے انسان کے دل کا خیال دماغ میں گھومتا ہے اور کوئی بھی دل سے دماغ تک اس کی آمد و رفت کو نہیں دیکھ سکتا، یا جس طرح دماغی تخیلات آنکھ، کان، ناک تک آتے ہیں جن سے وہ دیکھنے سونگھنے اور سننے پر آمادہ ہوتی ہیں، آج تک کسی آنکھ کے مشاہدہ میں نہیں آئے اور نہ آ سکتے ہیں کہ وہ مسموعات یا مبصرات کی لائن ہی کی چیزیں نہیں بلکہ معقولات اور معمولات کے دائرہ کی ہیں، ایسے ہی یہاں بھی عرشِ عظیم کے الہام کا دھاگہ لاسلکی اور برقیاتی رو کا سادھا گہ ہے جس کو آنکھ نہیں دیکھ سکتی مگر اس کی تاثیر کے یقین کرنے پر مجبور ہے۔ آخر لاسلکی اور ریڈیائی پیغام مشرق سے مغرب تک جاتا ہے اور ضرور ہے کہ اس کے دوڑنے کی کوئی لائن بھی فضاءِ آسمانی میں ہے لیکن وہ خیال کی طرح جاتا ہے اور نگاہ کی طرح آتا ہے اور ان ہی دونوں کی طرح نگاہوں سے اوجھل رہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی نظر نہ آنے کی چیز کا نظر نہ آنا اس کے انکار کی وجہ نہیں ہو سکتی کہ منکروں کو معذور خیال کیا جائے۔

اس لئے اہل بصیرت ان سطحیات سے گذر کر جو منکروں اور دہریوں کی تمام کائنات ہے اور ان کی نمائش میں الجھے بغیر اصل حقیقت تک جا پہنچتے ہیں اور وہ ان سطحی آفات سے ان کی حقیقت اور اس حقیقت سے مجرموں کے جرائم کی حقیقت اور پھر جنایت و عقوبت اور گناہ و سزا کے باہمی ربط کا سراغ

لگا لیتے ہیں۔ پس یہ سطحیات ان کے لئے حقائق سے انکار کا سبب نہیں ہوتیں بلکہ مزید معرفت و بصیرت کا سامان بن جاتی ہیں۔ اس کو ذیل کی مثال میں یوں سمجھئے کہ:

جیسے ایک مجرم کی لاش تختہ دار پر لٹکی ہوئی دیکھ کر چند آدمی اس کی موت کی علت کے بارے میں تبادلہ خیال کریں کہ اس مصلوب کی موت کیسے واقع ہوئی؟ ایک ظاہر میں کہے کہ اس کی موت کا واحد سبب یہ گلے کا پھندا ہے جو گردن میں پھنسا ہوا آنکھوں سے نظر آ رہا ہے، بس اسی سے دم گھٹ کر یہ مصلوب شخص مرا ہے۔ دوسرا کہے کہ یہ محض ظاہر پرستی ہے، اصل میں موت کا سبب یہ تختہ ہے جو پاؤں کے نیچے سے کھینچ لیا گیا ہے، اس کے پاؤں تلے سے نکل جانے سے پھندا گلے میں پھنسا ہے جس سے دم گھٹ کر موت واقع ہو گئی ہے۔ خود پھندا براہ راست موت کا سبب نہیں۔ تیسرا کہے کہ یہ بھی محض سطح پرستی ہے، موت کا اصل سبب نہ پھندا ہے نہ تختہ، بلکہ وہ بھنگی (جلاد) ہے جس نے تختہ اس کے پیر کے نیچے سے کھینچا اور اس طرح پھندا پھنسنے سے بالآخر جان نکل گئی۔ چوتھا کہے کہ یہ بھی ظاہر بینی ہے، اصل میں موت کا سبب نہ پھندا ہے نہ تختہ ہے نہ بھنگی ہے بلکہ مجسٹریٹ کی ناخوشی اس کا غضب آمیز حکم ہے، جس سے بھنگی نے مجبور ہو کر تختہ کھینچا اور اس سے پھندا پھنسنے کی نوبت آئی اور اس سے موت واقع ہوئی۔ پانچواں کہے کہ یہ بھی ایک طرح کی ظاہر پرستی ہی ہے، موت کا بنیادی سبب مجسٹریٹ بھی نہیں بلکہ فی الحقیقت اس پھانسی زدہ مجرم کا جرمِ قتل ہے جس سے مجسٹریٹ ناخوش ہوا، اس ناخوشی سے پھانسی کا حکم چلا، اس حکم سے بھنگی آمادہ ہوا اور اس نے تختہ دار کھینچا، تختہ ہٹنے سے پھندا گلے میں پھنسا اور اس سے موت واقع ہو گئی۔ چھٹا کہے کہ اس میں بھی تھوڑی سی سطحیت ابھی باقی ہے، اگر قتل ہی جرم ہے جو موجب پھانسی ہوا ہے تو بھنگی بھی تو پھانسی دے کر اس جرمِ قتل ہی کا مرتکب ہوا ہے، پھر وہ کیوں مجرم نہیں بنا؟ اور اسے پھانسی کیوں نہیں دے دی گئی؟ بلکہ اصلی اور بنیادی سبب یہ ہے کہ مجرم کا یہ فعلِ قتل حق سے نہ تھا بلکہ ناحق تھا، اور اس قانونِ عدل کے خلاف تھا جو ملت کی شائستگی اور تہذیب کے لئے وضع کیا گیا تھا اور جس پر اس ملت کے ہر فرد کا اتفاق تھا۔

پس اس قانون کی خلاف ورزی نے اس مجرم کے فعلِ قتل کو ناحق اور ناجائز بنا دیا جس پر عدمی نسبت لگ گئی اور اسی قانون کی پیروی نے بھنگی کے فعلِ قتل کو حق، جائز اور مثبت بنا دیا جس پر وجود اور

جواز کی نسبت لگ گئی۔ پس مجرم تو قتلِ ناحق کر کے عدم سے قریب تر ہو گیا کیوں کہ یہ فعل اس نے عدم العلم و عدم العدل سے کیا اور بھنگی فعلِ قتل کر کے وجود سے قریب ہوا کیوں کہ اس نے یہ فعل علم اور عدل کے تحت میں انجام دیا، اس لئے اس مصلوب کی موت کا گہرا اور بنیادی سبب قانون کی خلاف ورزی نکلتا ہے نہ کہ پھندا یا تختہ یا بھنگی یا حکمِ مجسٹریٹ یا محض فعلِ قتل۔

پس ان اشخاص میں سے غلط تو کسی نے بھی نہیں کہا لیکن اسباب و مسببات کے لمبے سلسلے میں سے تہہ کی بات کو صرف چھٹا آدمی سمجھا ہے اور پہلے پانچ جہاں تک اسباب کے بیان کا تعلق ہے صحیح راہ پر تھے لیکن جہاں تک بنیادی اور گہرے اسباب سے انکار کا تعلق ہے وہ غلط روی اختیار کئے ہوئے تھے۔ پس دہریے جس حد تک مصائب و آفات کے حسی اسباب کا اثبات کرتے ہیں وہ کوئی قابلِ مخالفت چیز نہیں لیکن جہاں تک وہ ان حسیات میں الجھ کر مخفیات کے انکار پر آتے ہیں یہی ان کی کور باطنی ہے کہ اصل وجود کا انکار کر جائیں اور نمائشی وجود کو وجود کہیں جو درحقیقت کوئی اصلی وجود نہیں بلکہ ہم رنگِ عدم ہو کر کالعدم کا درجہ رکھتا ہے، اور اسی لئے رات دن فنا و بقاء، خوبی و خرابی اور تعمیر و شکست کے درمیان رہتا ہے جسے بقائے دوام میسر نہیں۔

بہر حال اس مثال سے واضح ہو گیا کہ مجرم کا جرم ہی اس کی پھانسی اور مصیبت کا اصل سبب ہوا جو درحقیقت قتل نہ تھا بلکہ خلاف ورزیِ قانون تھا، اس نے کئی اور اسباب کو حرکت دی اور ان کے مجموعہ پر جن میں اصل سبب باطنی تھا یہ موت کی مصیبت واقع ہوئی۔ نیز اسی مثال سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ مجرم کا یہ خلافِ قانون فعل جو اس کے عدمی الاصل نفس کے عدمی تقاضے سے سرزد ہوا، واضح قانون سے بعد کا ذریعہ ہوا جو اس کی ناخوشی کہی جائے گی، پھر منفذِ قانون مجسٹریٹ سے بعد اور علیحدگی کا ذریعہ ہوا جس نے یہ قانون بالا جماع تسلیم کیا تھا جو ملت کی ناخوشی کہلائے گی، اور نہ صرف ان ذوی العقول نفوس سے ہی بعد کا ذریعہ اور ان کی ناخوشی کا باعث ہوا بلکہ ان تمام آلات و وسائل سے بھی بعد کا ذریعہ ہوا جو مجرم قتل نے اپنے جرم میں بطور وسائل استعمال کئے تھے جیسے جمادات میں مثلاً لوہا جسکی تلوار یا چھری قتلِ ناحق میں کام آئی، نباتات میں مثلاً لاٹھی نے مظلوم کو ختم کیا یا دستہ چھری جس نے قاتل کے ہاتھ کو ذبح مظلوم میں مدد دی، یا تختہ دار جس پر مظلوم پھانسی چڑھایا گیا یا پھندا

جس میں مظلوم کا گلا بندھا، اسی طرح معدنیات میں مثلاً روپیہ پیسہ جو قتلِ مظلوم میں صرف ہوا، جس کی طمع میں یہ فعلِ شنیع انجام پایا، یا وہ انسانی نفوس جو اس جرم میں معین ثابت ہوئے وغیرہ وغیرہ۔

پس ان تمام وسائل کا اب خود اس مجرم کے خلاف استعمال میں آنا ان کی بھی طبعی اور تکوینی ناخوشی کہلائے گی اور بلاشبہ اب یہ سب وسائل جزاءِ سیئۃ سیئۃ میں اس مجرم کے خلاف وسائل بن کر کھڑے ہو جائیں گے جس نے قانونِ عدل و علم کے خلاف ناجائز فائدہ اٹھایا۔ چنانچہ اس مجرم کی پھانسی کے لئے جمادات نے پھانسی گاہ پیش کی، نباتات نے تختہ دار پیش کیا، معدنیات نے تختہ سازی کے لئے لوہا پیش کیا، سونے چاندی کے معدن نے مجسٹریٹ اور بھنگی کی تنخواہوں کے لئے روپیہ پیسہ پیش کیا، جانداروں نے حکمِ پھانسی کے لئے مجسٹریٹ اور تعمیلِ پھانسی کی فراہمی کے لئے اپنی خدمات پیش کیں، دنیا نے عدل و انصاف کا نام لے کر اسے سراہا اور اپنا اعتماد پیش کیا۔

غرض دنیا کی کوئی نوع باقی نہیں رہی جس نے اپنی اپنی نوعیت سے اس مجرم کے خلاف اپنے کو پیش نہ کیا ہو، حتیٰ کہ خود اس مجرم کا نفس بھی خود اپنے سے ناخوش ہو گیا، یعنی اس کے ضمیر نے بھی اس پر نفریں و ملامت کی، جس سے صاف واضح ہے کہ ایک مجرم سے صرف ایک ہی جرم سرزد ہونے پر ساری ہی کائنات کی اجناس و انواع مجرم کے خلاف شمشیر برہنہ بن جاتی ہیں اور اسے کسی نوع کے دامن میں بھی پناہ نہیں ملتی۔

تو پھر آپ ہی غور کیجئے کہ انسانی ملتیں اجتماعی طور پر جب بحر و بر میں فساد پھیلانے لگیں، ایک جرم نہیں بلکہ سارے ہی فتنے جرائم کی مرتکب ہوں اور نہ صرف اتفاقی ارتکاب کے ساتھ بلکہ بطور خود اور خصلت کے جرائم اس کی طبعیتِ ثانیہ بن جائیں، بے اعتدالیوں اور جاہلانہ حرکات کے غلبہ میں نہ عدل کا پاس ہو نہ علم کا بلکہ مسرفانہ انداز سے خلافِ منشاءِ قانونِ فطرت تمام اجزاء کائنات سے ناجائز منافع حاصل کرنے میں جری ہو جائیں، جن میں نہ حدود کی رعایت باقی رہے نہ عقلی قیود و شروط کی، گویا دنیا کی ساری طاقتوں کو بہ جبر و تسلط شریکِ جرم بنالیں اور اس طرح قانونِ عدل کا سارا نظام درہم برہم ہو کر افراط و تفریط کا بازار گرم ہو جائے، تو یہ کیسے ممکن ہے کہ کائنات کے جز و جزو میں نارضائی (ناخوشی) کی لہر نہ دوڑ جائے اور دنیا کے ذرہ ذرہ کو اس مجرم سے بعد اور نفرت نہ ہو؟ اور ظاہر

ہے کہ ان اشیاء کا یہ سطحی وجود جب کہ محض نمائشی وجود ہے اصل نہیں، اصل وجود ان کا باطنی حصہ ہے، تو ظاہر ہے کہ نارضائی اور نفرت کی کیفیات ان کے باطنی وجود میں ہی آسکتی ہیں نہ کہ سطحی نمائش میں، اور باطنی وجود کا اعلیٰ ترین حصہ ہی شعور و ادراک ہے جو عالم کے قوائے شعور و ادراک یعنی ملائکہ کے واسطے سے پورے عالم میں پھیلا ہوا ہے، جس سے اس ساری کائنات کا وجود واحد ہو گیا ہے۔ اس لئے اس عدم دوست مجرم سے یہ نفرت بواسطہ ملائکہ ان تمام اجزاء کائنات میں پھیل جانی چاہئے جہاں جہاں وجود پھیلا ہوا ہے، جیسے کسی پانی کے بھرے ہوئے حوض میں کنارے پر اگر کوئی پتھر آگرے جو پانی کی جنس سے نہیں اور پانی اسے ڈبانے یا باہر پھینک دینے کے لئے ایک دم حرکت میں آجائے تو اس کنارے کی لہر دوسرے کنارے تک جا پہنچے گی، سارے پانی میں تلاطم بپا ہو جائے گا اور اس پتھر کے خلاف ہر طرف سے پانی میں جوش و خروش اور تموج شروع ہو جائے گا۔

اسی طرح اس وجود کے دریا میں جو واحد اور متصل واحد ہے، اگر کوئی عدمی شے مثل عدمی خلق، عدمی فعل یا مطلقاً کوئی عدمی تغیر جو نہ وجود کی جنس سے ہو اور نہ اس کی طرف منسوب ہو، دخیل ہو جائے اور بالفاظِ واضح جب کوئی ملت بگڑ جائے اور اپنے وجودی کمالات کو کھو کر عدمی نقائص سے ملوث ہو جائے، عدمی افعال بدکاری، نشہ بازی، ہوس رانی اور ظلم و ستم وغیرہ نیز عدمی اخلاق حرص و حسد اور بخل و کبر وغیرہ اس کی خوبن جائیں تو بلاشبہ دریاۓ وجود میں ناخوشی کی لہریں اٹھنے لگیں گی اور دائرۂ وجود کی ہر موجود شے طبعی انداز میں بالہام ملائکہ گویا اس پر تل جائے گی کہ اس مجرم قوم سے اپنے وجودی منافع منقطع کر لے اور اپنے عدمی نقائص سے اسے اذیت پہنچا کر تعزیر دے۔

آسمان اپنی وجودی برکت روک لے گا تو بارش کے منافع رک کر امساکِ باراں کا نقصان اس قوم کے لئے رہ جائے گا، جس سے قحط سالی رونما ہوگی۔ زمین اپنے سکون و قرار کے منافع کو روک لے گی تو اس کی بے قراری کے نقائص اس قوم کے سامنے آئیں گے جس سے زلزلے نمایاں ہوں گے۔ پہاڑ اپنی ہیئتِ ترکیبی یا اتصال و ملاپ کو ضبط کر لیں گے تو ان میں شق اور پھٹن کی آفات نمایاں ہوں گی جو اس قوم کے حق میں مصیبت بنیں گی۔ ہوا اور پانی اپنی لطافت کو روک لیں گے تو اس قوم کے لئے آب و ہوا کی کثافت رہ جائے گی جس سے بیماریاں اور وبائیں پھیلیں گی۔ دریا اپنی

روانی کے اعتدال کو چھوڑ دیں گے جس سے ان میں مہلک طوفان اٹھیں گے اور مجرم ملت کی بستیاں اور لاشیں بہا لی جائیں گے، بنی نوع انسان اپنی ہمدردیوں کو روک لیں گے جس سے ان کی بے دردی اس قوم کے حق میں رہ جائے گی اور اس سے جنگوں اور قتل و غارت کا بازار گرم ہوگا اور مجرم قوم پر بموں اور کیسوں اور گولیوں کی بوچھاڑ ہونے لگے گی، اور آخر کار اس مجرم ملت کا مجموعی ضمیر بھی اپنی خیر خواہی اپنے سے منقطع کر لے گا جس سے وہ مایوسیوں میں غرق ہو کر اپنی موت مانگنے لگے گی، جس سے خود کشیوں کا ظہور ہوگا اور مایوسی، دل کی گھٹن اور ضیق سے افکار نمایاں ہوں گے جو روح تک کو گھلا دیں گے اور اس سے امراض پیدا ہوں گے جس سے بالآخر مجرموں کی فنا و موت کا ظہور ہوگا۔

غرض کائنات کی تمام چیزیں بالہام ملائکہ اسی وجودی اشتراک سے اپنے وجودی حصہ کے بجائے عدمی پہلوؤں سے اس قوم کے لئے مصیبت کا سبب بن جائیں گی اور قوم ظالم کو پھانسی چڑھانے میں پوری پوری مدد دینے کے لئے آمادہ ہو جائیں گی۔

غرض جس طرح مجسٹریٹ نے قاتل کے جرمِ قتل سے ناخوش ہو کر بواسطہ حکمِ قانون اپنی حکومت کے اجزاء کو اس مجرمِ قتل پر مسلط کیا تھا اور جیسے روحِ انسانی نے بواسطہ حواس و ادراک عضوِ فاسد پر اپنے بدن کے اعضاء کو مسلط کیا تھا جنہوں نے اپنی وجودی خیران فاسد اجزاء و اعضاء سے روک لی تھی جو ان کے حق میں مصیبت ہو گئی، ایسے ہی وہ موجود مطلق ان عدم دوست انسانوں کو جنہوں نے اس کے وجودی قانون کو توڑ کر کائناتِ بحر و بر سے ناجائز فائدہ حاصل کیا، گویا مالک الملک کی کائنات میں اس کی منشاء کے خلاف ڈکیتی کی تو وہ بھی انہیں اپنے سے بعید کر کے جو وجود اور وجودی نعمتوں سے بعد ہے اور یہی اس کی ناخوشی ہے، اپنی حکومت کے اجزاء آسمان و زمین، کوہ و دشت، بحر و بر، جماد و نبات، حیوان و انسان کے نفوس کو اندرونی الہام کے ذریعہ جس کا نفاذ احساس و شعور کے عمومِ اشتراک سے بواسطہ قوائے احساس (ملائکہ) ہوتا ہے، اس مجرم قوم کے خلاف کھڑا کر دیتا ہے کہ وہ طبعی اور تکوینی انداز میں اپنی خیر کے حصہ سے اسے محروم کر دیں اور اپنے شر کے حصے کو اس کے لئے کھول دیں، جس سے اسے کہیں پناہ نہ ملے۔

پس اس قسم کے مجرم انسان کائنات کی وجودی خیر سے محروم اور عدمی شرور و آفات سے دوچار

ہوتے ہیں، جس کا بنیادی سبب درحقیقت انہی کے اعمالِ بد ہوتے ہیں اور سب جانتے ہیں کہ وجود سے دور ہو کر عدم کی طرف بڑھنا ہی سلبِ وجود ہے اور سلبِ وجود ہی ابتداءِ رسالہ میں مصیبت کی حقیقت ثابت ہو چکا ہے کہ ہر خوبی کا وجود چھٹتا رہے اور اسکی عدمی ضد اور خرابی اس پر دوڑتی رہے۔ پس عقائد اور اخلاق و اعمال کی حقیقی آفت و مصیبت یہ نکل آئی کہ ان کی وجودی نسبت قطع ہو کر ان پر عدمی نسبت لگتی رہے، مثلاً عقائد کی مصیبت یہ ہے کہ علمِ قطعی کی جگہ اوہام و خیالات رہ جائیں، اقرار کی جگہ انکار آجائے، تسلیم کی جگہ انحراف آجائے، اسلام کی جگہ کفر آجائے اور برحق و ثابت فکر پر اس کی عدمی ضد مسلط ہو جائے جس کی کوئی وجودی اصل نہ ہو، اعمال کے سلسلہ میں مثلاً نکاح سے زنا ہو جائے، غنیمت سے لوٹ کھسوٹ ہو جائے، وقار سے کبر ہو جائے، تواضع سے ذلتِ نفس ہو جائے۔ پھر احوال کی مصیبت یہ ہے کہ قربِ حق سے بعدِ حق ہو جائے، انبساط سے انقباض ہو جائے، ذوق و شوق کے بجائے وحشت ہو جائے۔

پھر اسی طرح جب علم و عقل کے ان وجودی خزانوں میں ملائکہ سے منافرت ہوگی تو وجودی آثار و احوال مثلاً سکون و فرحت، امن وطمینیت، ثروت و عزت، غناء و بشارت، اقتدار و ہیبت، راحت و لذت، وقار و حریت اور صحت و قوت وغیرہ جیسی وجودی نعمتوں کا وجود سلب ہو جائے گا، اور اس منافرتِ ملائکہ کے ساتھ چوں کہ جہل و فساد کے عدمی خزانوں یعنی شیاطین سے مناسبت بھی لازمی تھی اس لئے عدمی آثار و احوال مثلاً رنج و غم، تشویش و انتشار، قلق و اضطراب، ذلت و مسکنت، عجز و حسرت، مجبوری و بے بسی، غلامی و رسوائی، کلفت و کوفت، ناداری و مفلسی، مرض و ضعف، اور ضیق و وحشت جیسی عدمی مصیبتیں بارش کی طرح سر پر منڈلاتی رہیں گی اور انسان مبتلائے آفات ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ جس حد تک اخلاق و اعمال میں فساد آئے گا اسی حد تک زندگی کے ہر شعبہ میں فساد آجائے گا۔ جس حد تک وجودی اعمال مٹ کر عدمی اعمال کا ذوق بڑھتا جائے گا اسی حد تک وجودی آثار و احوال (نعمتیں) مسلوب ہو کر عدمی آثار و احوال (مصیبتیں) ان کی جگہ لیتی رہیں گی اور جس حد تک وجودی حقائق، وجودی افکار، وجودی نظریات، (جو کسی ثابت شدہ وجودی مآخذ سے ماخوذ

ہوں جس کا نام شریعت اور مذہبِ حق ہے) دلوں سے اوجھل ہو کر صرف وہمی، خیالی، فرضی اور اختراعی چیزیں ذہنوں میں جم جائیں گی جس کا نہ کوئی مثبت مأخذ ہو نہ وہ کسی علمی خزانوں سے لی ہوئی ہوں اور ان ہی کے مقتضاء پر انسان کی عملی زندگی قائم ہو جائے یعنی حقیقی اور وجودی اعمال گم ہو کر باطل اور بے بنیاد قسم کی سفیہانہ حرکات جزوِ زندگی ہو جائیں تو ناگزیر ہے کہ وجودی برکات اور نعمتیں چھن جائیں اور عدمی مصائب اور سلبی آفات ہر چہار طرف سے انسان پر گھیرا ڈال لیں، اور وہ دائمی طور پر اپنی زندگی کو خراب کر کے اسے موت بنا لے۔

پس مصیبت و آفت کی حقیقت وہی سلب و وجود نکل آئی جو پہلے اصولاً و اجمالاً اور اب فروغاً و تفصیلاً واضح ہو گئی، اور یہ وجود کی آمد و شد اور سلب و اثبات کا لوٹ پھیر، اس عالم کی جبلت اس چیز سے جدا نہیں ہو سکتی تو مصیبت و آفت اس جہان سے آخر کیسے جدا ہو جائے گی؟

بہر حال قوائے عالم و ادراک کی خلاف ورزی اور قوائے جہل و فساد کی پیروی خواہ وہ انفسی ہوں یا آفاقی، اولاً عمل کے دائرے کی مصیبت ہے اور ثانیاً نتائج کے درجہ میں عدمی آثار و لوازم اور سلبی آفات کا دروازہ کھول دیتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انسانی عیوب سے بھی انفسی اور آفاقی مصیبتیں انسان کو جھیلنی پڑتی ہیں جو تکوینی رنگ سے آتی ہیں اور ان عیب دار افعال کے عدمی اثرات کائنات پر اور کائنات کے عدمی آثار بصورتِ مصائب انسان پر تکوینی وجود کے اشتراک سے آتے اور جاتے ہیں جو تمام اشیاء کائنات میں مشترک ہے، اور ایسے ہی انسانی ذنوب سے بھی انفسی و آفاقی مصائب انسان پر پڑتی ہیں جو انتقامی رنگ سے آتی ہیں، کیوں کہ ذنوب میں قوانینِ ربانی کی خلاف ورزی ہوتی ہے، ہاں ان جرائم اور ذنوب کے عدمی اثرات اشیاء کائنات اور کائنات سے اس مجرم انسان پر اکتسابی وجود یعنی علم و ادراک کے رشتہ سے آتے جاتے ہیں جو ساری کائنات میں درجہ بدرجہ پھیلا ہوا ہے۔ عیوب میں طبعی اعتدال کی خلاف ورزی ہوتی ہے تو مصائب بھی طبعی اور جرم و سزا میں رشتہ ارتباط بھی طبعی وجود ہوتا ہے اور ذنوب میں امر و نہی اور قانونِ الہی کی خلاف ورزی ہوتی ہے جو علم و عقل سے کی جاتی ہے تو مصائب بھی انتقامی اور جرم و سزا میں رشتہ ارتباط بھی اختیاری وجود یعنی علم و ادراک ہوتا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ نعمت و مصیبت درحقیقت آثار وجود و عدم کا نام ہے لیکن وجود و عدم دو طرح کے ہیں ایک وجود غیر اختیاری ہے جسے ہم تکوینی یا طبعی وجود کہیں گے جس سے انسان کی یہ حسی زندگی قائم ہے، اور ایک وجود اختیاری ہے جسے ہم علمی اور شرعی وجود سے تعبیر کریں گے، جس سے انسان کی اخلاقی اور روحانی زندگی قائم ہوتی ہے اور جس کا منشاء علم و عدل یعنی قوتِ علمیہ اور قوتِ عملیہ ہے۔

وجودِ طبعی، طبعی نعمتوں یعنی حیات اور احوالِ مرغوبہ کا سرچشمہ ہے اور وجودِ کسی اکتسابی نعمتوں یعنی علم و اخلاق اور کمالات اور اس کی راہ سے مادی نعمتوں کا خزانہ ہے۔ ٹھیک اسی طرح وجود کی ضد یعنی عدم کی بھی دو قسمیں ہو جائیں گی ایک عدمِ طبعی اور ایک عدمِ اکتسابی، عدمِ طبعی آفات کا سرچشمہ ہے جس سے حسی زندگی ختم یا ناقص ہو جاتی ہے اور عدمِ اکتسابی، اکتسابی مصائب کا خزانہ ہے جس کا منبع ظلم و جہل ہے۔

پس اگر وجودِ طبعی سلب ہو جائے خواہ انسان کی ذات سے ہو یا صفات و افعال سے، تو اس سلب وجود سے تکوینی آفات کا دروازہ کھل جائے گا کہ یا تو ذات باقی نہ رہے گی یا احوال وجودی صحت، مسرت، طمانینت، راحت، عیش و غیرہ سلب ہو جائیں گے اور یہی تکوینی آفات ہیں۔ اگر وجودِ کسی سلب ہو جائے یعنی افعال برے ہو جائیں، جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات کا ظہور ہو اور علم و عدل کے وجودی افعال و اخلاق طاعت و زہد، شکر و صبر، ایثار، عطاء، سخا، شجاعت، حیاء، مروت وغیرہ کے بجائے ظلم و جہل کے عدمی افعال یعنی ان کی اضداد، کفر و فسق، حرص، کفران، جزع و فزع، خود غرضی، بخل و بزدلی، فحش، بے مروتی وغیرہ سرزد ہونے لگیں یا اچھے افعال باقی نہ رہیں گو برے بھی سرزد نہ ہوں تو یا اکتسابی نعمتیں سلب ہوں گی یا مزید برآں قہری مصیبتیں گلے کا ہار ہو جائیں گی۔ جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مصیبت نام ہے سلب وجود کا اور اس عالم میں جب کہ عدم ہی اصل ہے جو اس عالم کی اصلیت سے کلیۃً نکل نہیں سکتا اور وجود محض عارضی ہے جو اس کے ضمیر کا جزو یا جوہر نہیں تو قدرتی بات ہے کہ اس عالم میں عدمی آفات ہی کا زور اور غلبہ رہنا چاہئے، یعنی اس جہان میں مصیبت اصلی ہوگی اور غالب، اور نعمت عارضی ہوگی اور مغلوب۔

غرض وجود بھی دو طرح کا ہوا طبعی اور کسی، عدم بھی دو ہی انداز کا ہوا طبعی اور کسی۔ اور اس لئے

نعمتیں اور مصیبتیں بھی دو ہی طرح کی ثابت ہوئیں اختیاری اور غیر اختیاری۔ غیر اختیاری آفات قدرتی ہیں جو ساری کائنات میں مشترک ہیں اور اختیاری نعمت و مصیبت انسان کے ساتھ مخصوص ہے، اختیاری نعمتوں کا سرچشمہ عدل اور علم ہے اس لئے اختیاری افعال بھی دو ہی طرح کے ثابت ہوں گے، ایک عدم اعتدال سے سرزد شدہ ظالمانہ حرکات اور بے اعتدالیاں جن سے اکثر و بیشتر تکوینی آفات کا ظہور ہوتا ہے اور ایک عدم سے نمایاں شدہ جاہلانہ حرکات جن سے عموماً انتقامی آفات کا ظہور ہوتا ہے۔ ایک سے معاش کی مادی نعمتیں سلب ہو جاتی ہیں اور ایک سے معاد کی روحانی نعمتیں چھین جاتی ہیں، مگر بہر دو صورت خواہ عیوب ہوں یا ذنوب، انسان ہی کے کړتوت سے اس پر آفات آتی ہیں اور وہ اپنے ہی کئے کا شکار بنتا ہے مگر بایجادِ الہی اور بخلقِ ربانی۔ کما تدین تدان۔

اس سے خود بخود ہی واضح ہو جاتا ہے کہ غیر انسان پر آنے والی آفات نہ ان کے اعمال کا ثمرہ کہلائیں گی نہ انتقام، کیونکہ ثمرہ یا انتقام عیوب و ذنوب پر مرتب ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ غیر انسان کے افعال کو نہ عیب کہہ سکتے ہیں نہ ذنب، کیوں کہ عیب و ثواب اور ذنب و طاعت کے ناپنے کا پیمانہ تو یہی علم و عدل ہے، اور وہی غیر انسانوں میں ندارد ہے۔ جمادات و نباتات میں تو بظاہر نظر افعال حرکات ہی نہیں کہ انہیں کسی پیمانے پر ناپا جائے، جانوروں میں ارادی حرکات ضرور ہیں مگر وہاں علم و عقل اور عدل و قسط نہیں، اس لئے ان کی تمام حرکات بے سوچے سمجھے محض طبعی تقاضے سے سرزد ہوتی ہیں، وہاں کوئی عقلی یا علمی تقاضا ہی نہیں کہ ان کی کسی حرکت کو جاہلانہ یا ظالمانہ حرکت کہہ کر عیب و ذنب سے تعبیر کیا جائے۔

نیز جانوروں کے افعال و حرکات دور رس اور وسیع بھی نہیں ہو سکتے، کیوں کہ ان کے جزئی اور طبعی افعال کا نفع و ضرر صرف ان کی ذوات تک ہے ان میں مفادِ کلی کا نہ کوئی تقاضا ہے نہ عمل، کیوں کہ مفادِ کلی یا نوعی فائدہ کا تعلق اولاً عقل و فہم سے ہے، سو اس کی ان میں صلاحیت نہیں، اور ثانیاً علم و خبر سے ہے سو وہ جانوروں میں سرے سے ہی نہیں کہ انہیں اشیاء کائنات اور خاصیاتِ اشیاء کی کچھ بھی خبر نہیں، اس لئے انہیں عام اشیاء کائنات میں تصرف کرنے کا داعیہ بھی پیدا نہیں ہو سکتا، وہ صرف ان ہی اشیاء میں بے سوچے سمجھے طبعی طور پر کھانے پینے یا رہنے سہنے کا تصرف کر سکتے ہیں جو صرف ان کی

ذات کے شخصی نفع و ضرر سے متعلق ہیں اور وہ بھی بلا علم و خبر بطور ایک خلقی غریزہ کے، ان کے طبائع میں اس کی پہچان اور طلب ڈال دی گئی ہے جس سے ان کے دوسرے بنی نوع کے منافع عامہ یا مضار عامہ سے کوئی تعلق نہیں۔

اس لئے ان پر اگر آفات پڑیں گی تو ان میں خود کسی ذاتی کمزوری و عیب یا قانونی خلاف ورزی اور ذنب کا دخل ہی نہ ہوگا کہ ان آفات کو براہ راست ان کے حق میں ثمرہ یا صلہ کہا جائے، البتہ جب کہ وہ انسانی عیوب اور ذنوب میں بطور اسباب و وسائل کے کام آئے، گویا اپنے کسی ارادے یا فعل سے نہیں اس لئے یہ انتقامی تعزیرات یا طبعی ثمرات ان کی تبعیت میں ان پر بھی پڑیں گے، مگر نہ بطور ثمرہ وصلہ بلکہ بطور تغیر طبعی۔ یعنی جب وہ اصول و مقاصد ہی ختم کئے جا رہے ہیں جن کے حق میں وہ وسائل و اسباب تھے، تو ان کی اب کیا ضرورت باقی ہے؟ اس لئے ان کے حق میں یہ آفات محض طبعی تغیرات ہوں گی۔

پس جیسا کہ سیلاب وغیرہ میں انسان کے ساتھ اس کا سامان بھی بہہ جاتا ہے، پس جیسے طبعاً وہ سامان عیوب و ذنوب بنے تھے ایسے ہی طبعاً وہ موردِ آفات بھی بن جاتے ہیں، اس سے ان کے قصور و بے قصوری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جو دہریوں کی طرف سے کیا گیا ہے۔ یہی صورت کمسن اور شیر خوار بچوں کی بھی سمجھ لی جائے کہ ایسے عام طوفان اور مہلکے ان کے حق میں بھی طبعی تغیرات ہوتے ہیں نہ کہ انتقام و سزا، کہ یہاں بھی عیوب و ذنوب کا کچھ دخل نہیں، یا ذرا اور آگے بڑھ کر یوں سمجھ لیا جائے کہ یہ بچے جزو ہیں، جب تک کہ وہ شیر خوار یا ناسمجھ اور نابالغ ہیں نہ صرف حدوداً بلکہ بقاء بھی، کہ یا تو ان کا خون چوس کر یعنی باپ کی کمائی اور ماں کا دودھ پی کر پل رہے ہیں یا ماں باپ کے نفوس کی محنت اور عرق ریزیوں سے پروان چڑھ رہے ہیں، گویا ماں باپ کے نفوس بواسطہ افعالِ محبت و تربیت ان میں سرایت کئے ہوئے اور ان کا جزو نفس بنے ہوئے ہیں، گویا وہ تو ان کا نفس ہیں اور یہ ان کے نفوس ہیں، اسی لئے عرفِ عام میں بچوں کو بلحاظِ مذہب و ملت ماں باپ ہی کے تابع سمجھا جاتا ہے، حالاں کہ بذاتہ نہ انہیں اس مذہب میں کوئی بصیرت ہے نہ سرے سے علم ہی ہے، لیکن مذہبی اور قومی مردم شماری میں ان کا شمار ماں باپ ہی کے مذہب اور قومیت میں ہوتا ہے۔

اس لئے اگر انہیں ماں باپ کے ایک تابع محض اور جزوِ نفس کی حیثیت سے ان کی اختیاری آفات میں بھی انہیں شریک رکھا جائے تو یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں کہ اسے شک و شبہ کی نظروں سے دیکھا جائے۔ اگر مذہب اور اعمالِ مذہب اور قومی افعال اور ملی زندگی میں ان کا جزو، ان کے شریک بلکہ ان کے نفوس شمار کئے جاتے ہیں اور اس میں کسی کو محض اس وجہ سے شبہ نہیں ہوتا کہ یہ کمسن بچے جب کہ نا سمجھ اور کم عقل ہیں تو انہیں مسلم یا غیر مسلم بچے کیوں کہا جائے؟ تو پھر آفات اور ثمراتِ اعمال کے وقت ان کی یہ جزئیت و بعضیت کہاں چلی جاتی ہے کہ ان کی نا سمجھی اور بے قصوری کا سوال سامنے رکھ کر قدرت پر یہ اعتراض کیا جائے کہ انہیں کیوں مبتلائے آفات کیا؟ یہ اعتراض تو اپنی فطرت پر ہے کہ بحکم عقل کیوں اس مردم شماری میں شریکِ مذہب اور جزوِ قومیت شمار کیا گیا؟ انہیں کیوں نہ ایک مستقل قوم سمجھا گیا جو نہ مذہبی ہوتی نہ غیر مذہبی، نہ ملت ہوتی نہ غیر ملت، تا کہ نزولِ آفات کے وقت اسی فطرت سے قدرت پر اور الزام رکھ سکتے کہ جب یہ اس لائینی اور لاغیری میں ہیں تو انہیں کیوں بالغوں کے ساتھ مبتلائے آفات کر کے چنے کے ساتھ گھن کو پیسا جاتا ہے۔

بہر حال جب ماں باپ کے صلاح و فساد کا اثر غیر شعوری طور پر بچوں میں بدایہٴ آتا ہے تو ان کے صلاح و فساد کے ثمرات کا اثر بھی غیر شعوری طور پر آخر کیوں ان میں نہیں آئے گا؟

مصائب پر خداوندِ کریم کا شکوہ کرنا

انتہائی جہالت و سفاہت ہے

بہر حال اس ساری بحث کے نتیجہ میں جب کہ یہ حقیقت کھل کر سامنے آگئی کہ مصائب و آفات کا یہ طویل سلسلہ جو بچے سے لے کر بڑے تک اور نیک سے لے کر بد تک چھایا ہوا ہے خود ہماری جبلت اور عدی مزاج کا ثمرہ ہے گو فعلِ حق سے ظاہر ہوتا ہے، ادھر ہمارے وجودی کمالات یا نعمتوں کا سلسلہ فطری وجود کا اقتضاء ہے جو محض خدا کی چیز ہے اور ہم میں محض عارضی طور پر سرایت کئے ہوئے ہے، تو مصائب کے ظہور پر خداوندِ کریم کی شکایت کرنا انتہائی سفاہت و دیدہ دلیری اور اپنی اصلیت

سے جاہل مطلق رہنے کا کرشمہ ثابت ہوا۔ یہ شکایت اگر جائز ہو سکتی ہے تو صرف اپنے عدمی مزاج نفس سے ہو سکتی ہے کہ وہ کیوں معدوم الاصل رہا؟ کہ اس کے عدم اصلی کی یہ ظلمات اور تاریکیاں ظاہر ہوئیں، اور کیوں نہ موجود مطلق بن گیا کہ اسے عدمی آفات سے کبھی بھی دوچار ہونا نہ پڑتا۔

لیکن ہم ثابت کر چکے ہیں کہ اگر وہ موجود الاصل ہوتا تو حادث ہی کیوں ہوتا، قدیم ہوتا۔ اور ایسا ہوتا تو پھر وہ خدا ہی کیوں نہ ہوتا کہ خدا ہی کی ذات بابرکات بوجہ موجود اصلی ہونے کے ہر عدمی آفت و نقص سے منزہ اور مبرا ہے، نیز خدا ہے ہی وہ جو آزاد ہو، نہ کہ بننے سے بنے کہ بننا بغیر بنائے نہیں ہوتا، اور بنائی وہی چیز جاتی ہے جو بنی ہوئی نہ ہو یعنی معدوم ہو، تو خدا اگر معاذ اللہ معدوم ہوتا تو اسے خدا کہا کیوں جاتا؟ خدائی کے تو معنی ہی از خود موجودگی اور غنائِ مطلق اور صمدیت کے ہیں، کون سی عقل برداشت کر سکتی ہے کہ مخلوق مخلوق بھی ہو اور پھر از خود موجود بھی ہو، یعنی وجود میں دوسرے کی محتاج بھی ہو اور اس سے غنی بھی ہو۔

بہر حال جب کہ مخلوقات کے وجود کی ہر ساعت عدم سے ہم آغوش ہے، گویا اس کے کمال کی ہر گھڑی نقصان سے گھری ہوئی ہے اور نقصان میں تبدیلی بھی ہو سکتی ہے تو یہ خیال ایک لچر خیال ہوگا کہ مخلوق کا کمال ذات یا کمال اوصاف و عوارض اس کے وجودی عوارض مستمر اور پائیدار ہوں، اس کی صحت و سلامتی دائمی ہو، اور عدمِ صحت درمیان سے نکل جائے، عافیت دوامی ہو اور عدمِ آفیت یعنی مصیبت سے سابقہ نہ پڑے۔ راحت ابدی ہو اور عدمِ راحت یعنی کلفت و اذیت سامنے نہ آئے، جو مخلوق دائم الوجود نہ ہو وہ دائم الکمال بھی نہیں ہو سکتی کہ کمال نام تو وجود ہی کا ہے۔ پس جس کا وجود ہی آمد و رفت کے درمیان میں ہو، جو خود ہی فانی الوجود ہو، وہ باقی الکمال کیسے ہو سکتی ہے؟

بلاشبہ اس پر ہر آن عدمی آثار کا دباؤ پڑتا رہے گا، یہ عدمات تو جب ہی جاسکتے ہیں کہ جب نفس میں یا تو قدیمی اور اصلی عدم کا شائبہ تک نہ رہے اور بندہ واجب الوجود بن جائے اور یا موجود اصلی سے ہمہ وقت قریب اور اس کے وجودی کمالات کا ہر آن مشاہدہ رہے۔ گردشِ آفتاب اور تغیرِ موسم باقی نہ رہے جو ہر آن عوارض کو الٹ پلٹ اور فناء پذیر کرتا رہتا ہے، جس سے سلبِ وجود اور تغیر کا خطرہ باقی نہ رہے جیسا کہ جنت میں ہوگا۔

لیکن جب کہ ان میں سے پہلی صورت تو عقلاً محال ہے اور دوسری صورت دنیا میں ہونی ناممکن ہے تو پھر بھی دنیا میں غلبہ مصائب کے مٹ جانے کی آرزو کرنا محض جنوں اور مانجھو لیا ہی کہہ لایا جاسکے گا۔ اندریں حالت آفات و مصائب سے تنگ آ کر خداوندِ کریم کی شکایت کرنا درحقیقت خدا کی شکایت نہیں بلکہ اپنے نفس کی شکایت ہے اور وہ بھی لا حاصل، کہ نہ مخلوق کی اصلیت مٹ سکتی ہے نہ اس کے جبلی اقتضاءات جاسکتے ہیں۔ اس صورت میں خدا سے بھی اس کی طلب کرنا کہ وہ اس عدمی جبلت یا امکانِ فناء کو مٹا دے، یہ کہنا ہے کہ وہ واقعہ کو غیر واقعہ بنا دے، یا اپنے جیسے بہت سے خدا تیار کر دے، حالاں کہ یہ چیز خود ہی خدائی کے منافی ہے جو محالِ عقلی ہے۔

پس اس صورت میں مصائب پر شکوہ خداوندی کرنا ایک مستقل مصیبت مول لینا ہے جو خفتِ عقل اور سبکِ دماغی کے سوا کوئی دوسرا لقب نہیں پاسکتی۔

نیز جب کہ یہ عدمی آفات یعنی مصائب و آلام ہی خود نفس کی فناء و عدم کا بھی ذریعہ بنتے ہیں اور یہی اندرونی فناء بالآخر ایک دن خود ذات کی موت کا نتیجہ مہیا کر دیتی ہے جس پر ہم قناعت کر لیتے ہیں اور کوئی شکوہ خدا کا نہیں کرتے تو پھر روزمرہ ان عوارض و احوال کی موت و فنا پر شکوہ کرنے کی کیا معقول توجیہ ہمارے پاس ہو سکتی ہے؟ یعنی جب کلی مصیبت کو ہم غیر معقول نہیں سمجھتے تو ان جزوی مصائب کو کیوں غیر معقول اور قابلِ شکوہ سمجھتے ہیں؟ غرض مصائب پر خدا کی شکایت کرنا اپنی جبلی اصلیت اور عقل سلیم دونوں کی حیثیت سے گمراہی اور راہ بھٹک جانا ہے۔

ہاں اگر عقل سے کام لیا جائے تو مخلوق کے لئے جس قدر بھی موقعہ ہے وہ خدا کے شکر ادا کرنے کا تو ہے نہ کہ شکوہ کرنے کا، اس کے پاس سے تو بہر حال وجود اور کمالاتِ وجود ہی کی دولت ملی ہے نہ کہ عدم کی، ظلمت جس سے آفات کا ظہور ہوتا ہے یہ تو خود ہماری اصلیت تھی گو بفعلِ الہی وہ ظاہر ہوتی ہے اور ہماری جبلی خاصیتیں نمایاں کر دی جاتی ہیں۔

ہم آفتِ محض تھے وجود کے بعد فی الجملہ نعمت بن گئے اور پھر ترقیِ نعمت کے مقام پر بھی لا کر بٹھلا دیئے گئے، اگر ہمارے قصورِ استعداد کے سبب زندگی کے اعلیٰ یا ادنیٰ کمالات بھی ہم میں نہ آسکیں بلکہ ہم ایک نہایت ہی ناکارہ انسان ہو کر جئے تب بھی کم سے کم ہمارا عدم سے نکل کر موجود کہلایا جانا

اور استعدادِ کمال کے مقام پر آجانا ہی خود اتنی بڑی نعمت ہے کہ ہمیں اس کے ہی شکر سے فراغت نہ ہونی چاہئے، چہ جائے کہ ہم موجودات کے شکر کو چھوڑ کر شکوہ مفقودات کے خاروں میں دامن الجھا کر رہ جائیں، دراصل حالیکہ وہ مفقود یا مسلوب نعمت بھی ہمارے ہی نقصانِ صلاحیت یا نقصانِ فعلیت کا ثمرہ ہے۔ بہر حال ہر نعمت اور خیر وجود کا حصہ ہے جو خدا سے آیا ہے اور یہ احسان ہی احسان ہے اور ہر شر اور منافی خیر ہمارے عدم کا حصہ ہے جو ہم سے چلا ہے اور ہمارے نفس کا مقتضا ہے۔ اس لئے خدا ہر حالت میں مستحقِ حمد و شکر ہے اور بندہ بحالتِ برائی خود ہی قابلِ ملامت و مذمت ہے، اسی لئے ذیل کی حدیث میں ہر عدمی نقص اور اساسِ مصیبت کو انسان کی طرف اور ہر وجودی کمال کو خدا کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کے شکر کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ مصیبت کی جبلت رکھتے ہوئے مصیبت آنے پر اسے کیا حق ہے کہ بارگاہِ حق پر ملامت کرے خود اسے اپنے عدمی مزاج اور مصیبت دوست نفس کو ملامت کرنی چاہئے۔ ارشادِ بانی ہے جو بروایت ابوذر غفاری آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے:

یا عبادی کلکم ضال الا من ہدیتہ فاستہدونی اہدکم یا عبادی کلکم جائع الا من اطعمتہ فاستطعمونی اطعمکم یا عبادی کلکم عار الا من کسوتہ فاستکونی اکسکم یا عبادی انکم تخطئون اللیل والنهار وانا اغفر الذنوب جمیعاً فاستغفرونی اغفر لکم (وفی آخر الحدیث) فمن وجد خیراً فلیحمد اللہ عز وجل ومن وجد غیر ذلک فلا یلو من الا نفسه۔

اے میرے بندو تم سب کے سب بے راہ تھے سوائے اس کے جسے میں نے راہ دکھائی، پس مجھ سے ہی راہنمائی طلب کرو تو میں تمہیں ہدایت دوں گا۔ اے میرے بندو تم سب کے سب بھوکے تھے بجز اس کے جسے میں نے کھلا دیا، سو مجھ سے ہی خوراک مانگو میں ہی تمہیں کھلاؤں گا۔ اے میرے بندو تم سب کے سب ننگے تھے سوائے اس کے جسے میں نے ہی پہنایا سو تم مجھ سے ہی پہناؤ طلب کرو میں ہی تمہیں پہناؤں گا۔ اے میرے بندو تم رات دن خطائیں کرتے ہو میں ہی تمہارے گناہ سارے کے سارے معاف کرتا ہوں، سو تم مجھ سے ہی بخشش مانگو میں ہی تمہیں بخشوں گا۔ (اس حدیث کے آخر میں ہے) اور جو تم میں سے خیر کو پالے تو وہ خدا کا شکر ادا کرے اور جو خیر کے سوا (شر) پائے تو وہ اپنے ہی کو ملامت کرے۔

اسی مضمون کو جو عام عباد کو مخاطب کر کے حدیثِ بالا میں کہا گیا ہے قرآن کریم نے اپنے اعجازی الفاظ میں خصوصیت سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاَوٰى ۝ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدٰى ۝ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَاَغْنٰى ۝

فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تُقَهِّرْ ۝ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ۝ وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ۝

کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو یتیم نہیں پایا پھر آپ کو ٹھکانا دیا، اور اللہ نے آپ کو (شریعت) سے بے خبر پایا سو آپ کو (شریعت کا) راستہ بتلا دیا، اور آپ کو نادار پایا سو مالدار کر دیا۔ تو آپ یتیم پر سختی نہ کیجئے اور سائل کو مت جھڑکئے اور اپنے رب کے انعامات کا تذکرہ کرتے رہئے۔

اس روایت اور آیت میں تمام عدمی صفات ناواقفی، بے راہی، بے رزقی، بے لباسی، بے طاعتی، بے کسی، یتیمی اور ناداری وغیرہ کو تو بندہ کی جبلت اور ان کی متقابل وجودی صفات رہنمائی رزق، داد و نگیری، خدا کی نعمت اور دین ظاہر کر کے نعمت پر تو خدا کا شکر اور آفتِ نفس پر خود نفس کو ملامت اور اس کا شکوہ کرنا بتلایا گیا ہے کیونکہ مصیبت کسی بھی انسان پر کہیں سے نہیں آتی خود اسی میں سے ابھرتی ہے تو اسے کسی کی شکایت کا کیا حق ہے؟ اور پھر وہ بھی اس خداوندِ ذوالجلال والا کرام کی جس کی طرف سے وجود ہی وجود کا انعام ہے جس سے صرف نعمت ہی ابلتی ہے نہ کہ عدم کا، جس سے مصیبت ابھرتی ہے کہ یہ عدم خود اسی بندہ کا ہے اسی لئے عدم کے آثار یعنی مصائب بھی اس بندے کے ہیں گو بفعلِ حق ہیں۔

مصائب اور دعاء و فریاد

یہاں سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آ جاتی ہے کہ جب بندہ کی ذات عدم محض ہے جس میں ذاتی طور پر وجود نہیں بلکہ صرف وجود کی صلاحیت ہے اور بندہ ہر سمت سے ایک خلاء ثابت ہوا جو بغیر وجودِ الہی کے پرتوؤں کے پر نہیں ہو سکتا۔ مثلاً بندہ کا ذاتی عدم اس کی ذات کا خلاء ہے، جس میں گویا وجود و ذات بھرا جاسکتا ہے جو اس کی ذات کو موجود کہلائے اور وہ بغیر ذاتِ حق کے وجودی پرتو کے پر نہیں ہو سکتا، یا بندہ کے رذائلِ نفس یا صفاتِ نفس اور ظلمتِ اخلاق اس کے صفاتی اعدام ہیں جن میں وجودِ صفات بھرا جاسکتا ہے، جس سے وہ با کمال کہلائے، جیسے عدمِ سخا، عدمِ متانت، عدمِ قوت، عدمِ

حیاء و مروت، عدمِ غیرت، عدمِ صبر و غیرہ اس کے اخلاق کا خلاء ہے جو بغیر صفاتِ الہیہ اور اللہ کے وجودی اخلاق یعنی سخا و جود، حیاء و غیرت، متانت و قوت، شکر و صبر کے بغیر پر نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح بندہ کے افعالِ قبیحہ جو اس کی کسی نہ کسی عدمی نسبت پر مشتمل ہیں جیسے سرقہ و سود اور قمار بازی وغیرہ جو عدمِ قناعت پر مشتمل ہے، زنا بھی جو عدمِ عفت پر مشتمل ہے، قتل و غارت جو عدمِ حلم و مروت پر مشتمل ہے، لوٹ اور مظالم جو عدمِ عدل پر مشتمل ہیں۔ غرض اس کے عیوب و ذنوب جو اسکی عدمی نسبتوں کی غمازی کرتے ہیں اور اس کے افعال کا عدم یعنی اس کے افعال کا خلاء ہے جو بغیر وجودی افعال کے جن کی نسبت حق کی طرف یا اس کی شرائع کی طرف یا اس کی بخشی ہوئی عقل کی طرف ہو، پُر نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح بندہ کے احوالِ نفس یعنی اس کے عدمی احوال جیسے عدمِ صحت، عدمِ بشاشت، عدمِ راحت، عدمِ نعمت، عدمِ طمانینت، عدمِ اقتدار، عدمِ مقبولیت، عدمِ فوز و فلاح وغیرہ اس کے احوال کا خلاء ہے جو بغیر شئونِ ربانی کے پر توؤں اور وجودی احوال یعنی بشاشت و راحت، نعمت و عروج، طمانینت و عزت، ثروت و وجاہت، مقبولیت و محبوبیت اور فوز و فلاح کے پُر نہیں ہو سکتا۔

خلاصہ یہ کہ بندہ کے عدم کا خلاء خواہ ذات کا ہو یا صفات کا، افعال کا ہو یا احوال کا، صرف وجود ہی سے پُر ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر اس کی عدمی آفات و مصائب وجودی نعمتوں اور برکتوں ہی سے ٹل سکتی ہیں، تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ عدم تو وجود کا محتاج ہے حتیٰ کہ وجود آئے بغیر عدم کی عدمیت بھی نہیں کھل سکتی جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے، مگر وجود کسی کا محتاج نہیں بلکہ ہر شے سے مستغنی ہے، اس کا قدرتی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عدم کو وجود کا طالب اور سائل ہونا چاہئے نہ کہ وجود کو عدم کا۔ طلب ہمیشہ محتاج ہی کو ہوتی ہے نہ کہ غنی کو۔

پس ہر معدوم چیز کو بشرطیکہ اس میں موجود ہونے کی صلاحیت ہو یعنی اس کا وجود محال نہ ہو، وجود کے سامنے ہاتھ پھیلا نا اور طلب گار ہونا عقلاً ضروری ہوا کہ اس کے بغیر نہ کسی عدم کا خلاء وجود سے پُر ہو سکتا ہے نہ کوئی معدوم ذات وجود کا جامہ پہن سکتی ہے، نہ معدوم صفات و افعال ہی وجود کی سطح پر آ سکتی ہیں، اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ منبع وجود صرف ذاتِ بابرکاتِ حق سبحانہ تعالیٰ ہے، جہاں سے

کائنات کے ذرہ ذرہ کو وجود کی دولت ملتی ہے، اس کے سوا ہر شے اپنی ذات سے معدوم ہے۔

اس لئے ہر معدوم شے کو خواہ کسی کی معدوم ذات ہو یا اس کی صفات و افعال، اپنے وجود کی درخواست بارگاہِ الہی میں دینی چاہئے۔ غور کرو تو اسی التجا اور پکار کا نام دعاء ہے، خواہ وہ آواز سے ہو یا خاموشی سے۔ یعنی یہ الگ بات ہے کہ ان میں سے ہر چیز کی درخواست اور پکار اپنے ہی مناسب حال اور اپنی ہی نوعی صورت کے مطابق ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک معدوم ذات بحالتِ عدم زبانی اور قوی طور پر اپنے موجود ہونے کی درخواست نہیں کر سکتی کہ وہ خود ہی موجود نہیں تو اس کی زبان اور زبان کے افعال کہاں سے موجود ہو سکتے ہیں؟ ہاں اس معدوم ذات میں اگر کچھ ہے تو وہ صرف قابلیتِ وجود اور صلاحیت و استعدادِ ہستی ہے، اس لئے اس معدوم ذات کی جانب سے طلبِ وجود بھی زبانِ استعداد ہی سے ہو سکتی ہے۔ گویا اس کی یہ صلاحیت و قابلیتِ زبانِ حال سے پکار کرتی ہے کہ اے منبعِ وجود! مجھے وجود عطا کر کہ اب میری استعداد اپنی انتہا تک پہنچ چکی ہے۔ معدّات و اسباب جمع ہو چکے ہیں اور موانع سب مرتفع ہو چکے ہیں، اسلئے اب وجود کی عطاء میں دیر نہ فرما، چنانچہ اس حال تک پہنچتے ہی قدرت اس شے کو موجود کر دیتی ہے، اسلئے ہم ذات کی اس خاموش پکار کو دعاءِ استعدادی کہیں گے۔

سارے ہی جمادات و نباتات اور حیوانات جن پر عدم مسلط تھا، جب ان کی استعدادیں انہیں ساختِ وجود پر لانا چاہتی ہیں تو گویا وہ زبانِ حال سے اولاً وجود کا سوال کرتی ہیں جس پر عنایتِ الہیہ متوجہ ہو کر انہیں وجود کی بھیک دیتی ہے اور وہ موجود ہو جاتی ہیں۔ پس ان کی طرف سے وجود کی استعدادی طلب و دعاء اور پکار ہوتی ہے اور اس موجودِ اصلی کی طرف سے عطاء۔ مثلاً غذا کے جس جزو میں نطفہ بننے کی استعداد پیدا ہو گئی اور تمام اسباب و معدّات جمع ہو گئے جو اس کے نطفہ ہو جانے کے مقتضی ہوں تو یہی اس جزو غذا کی قدرت کے سامنے ایک طبعی پکار ہے کہ اسے نطفہ کر دیا جائے۔

چنانچہ قدرت اس غذائی وجود کو ایک نیا وجود دے کر اسے غذا سے نطفہ کی شکل میں تبدیل کر دیتی ہے۔ پھر نطفہ مقررہ اسباب اور معینہ مدت میں جب جنین ہو جانے کی صلاحیت پیدا کر لیتا ہے تو یہ اس کی دوسری استعدادی پکار ہوتی ہے تو قدرت اسے ایک اور نیا وجود دے کر جماد سے حیوان بنا دیتی ہے، پھر جنین اپنی فطری استعداد سے جب رحمِ مادر سے باہر آنے کا مقتضی ہوتا ہے تو یہ ایک

تیسری استعدادی پکار ہوتی ہے جسے سن کر قدرت اسے خارجی عالم میں منتقل کر دیتی ہے، اس کے بعد یہی بے شعور بچہ اپنی فطری استعدادوں کے ذریعہ زبانِ حال سے وجود اور کمالاتِ وجود مانگتا رہتا ہے اور قدرت اسے بتدریج ایک باشعور اور بااختیار انسان بنا کر کھڑا کر دیتی ہے۔

اگر یہ نطفہ اور یہ جنین اور یہ طفلِ مولود زبانِ حال اور لسانِ استعداد سے یہ استعدادی طلب اور پکار نہ کرے تو غذا نطفہ نہ بنے، نطفہ جنین نہ ہو اور جنین باشعور انسان کے درجہ تک نہ پہنچ سکے، اور اس طرح یہ سب کے سب مدارج و مراتب عدم کی ظلمت میں مستور پڑے رہ جائیں۔

اس کے بعد اس انسان کے بدن میں رطوبت خشک ہو کر جب معدوم ہونے لگتی ہیں اور بدن کا رُواں رواں پیاسا ہوتا ہے تو یہ پیاس ہی درحقیقت زبانِ حال سے پانی کی طلب ہوتی ہے، جسے آپ پانی پلا کر پورا کر دیتے ہیں۔ اگر اندر سے پیاس نہ ابھرے جو ایک خاموش طلب اور بے زبانی کی دعاء و پکار ہے تو آپ نہ گلاس بھر سکتے ہیں نہ اسے منہ میں انڈیلنے کی طرف توجہ کر سکتے ہیں۔ اسی طرح انخلاءِ معدہ کے وقت بھوک ایک باطنی پکار ہے اور وہ اسی وقت ہوتی ہے جب کہ معدہ میں غذا لینے اور اسے جذب کر کے جزو بدن بنانے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے، اس دعاء و پکار کے بغیر آپ آب و دانہ کا ایک حبہ بھی معدہ کو نہیں دے سکتے۔

اب اس باشعور انسان میں وجودِ ذات کے بعد وجودِ صفات کا مرتبہ آتا ہے سو ظاہر ہے کہ اس کی تمام صفات میں بھی عدم ہی اصل ہے جیسے ذات میں عدم اصل تھا، مگر چوں کہ صفات ذات کے تابع ہوتی ہیں نہ کہ ذات کی طرح اصل اور مستقل، اس لئے ان کے وجود کی پکار خود ذات ہی کی طرف سے ہو سکتی ہے نہ کہ صفات کی طرف سے، اور ذات کی طرف سے طلب کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک باطنی اور ایک ظاہری۔ باطنی طلب درحقیقت قلب کی درخواست ہے جس میں الفاظ اور آواز نہیں ہوتی بلکہ قلب کے رجحان و میلان کی ایک غیر محسوس حرکت ہوتی ہے، جو نہ آنکھ سے دیکھی جاتی ہے نہ کان سے سنی جاتی ہے، بلکہ باطنِ قلب کا رشتہ اس منبع وجود کے باطن سے وابستہ ہو جاتا ہے اور قلب اپنی طلب کے حال میں مستغرق اور حضرت واجب الوجود کی طرف توجہ اور انابت کرتا ہے۔ سو یہ ایک خاموش طلب ہوتی ہے جو برنگِ فکر و میلان دل سے ابھرتی ہے، اور گویا قلب

اپنی خاموش زبان سے بلا لفظ و صدا اور بلا قال و مقال دعاء کرتا ہے، اس دعاء کی حقیقت قلب کے خلاء میں ہر وجودی کمال کی رغبت اور اس کی عدی ضد کی نفرت میں نمایاں ہوتی ہے۔

مثلاً ذات میں عدمِ علم کا گوشہ علم مانگتا ہے یعنی انسان کو طبعاً اس کی خواہش و تمنا ہے، اسی طرح ذات میں عدمِ عدل یعنی ظلم کا گوشہ عدل کا متمنی ہے، خرابی کا گوشہ خوبی کی رغبت رکھتا ہے، بے کمالی کا خالی گوشہ کمال کی آرزو رکھتا ہے، بے جمالی کا گوشہ جمال کی۔ غرض قلب کی یہ تمنا و رغبت اور ہر لمحہ ان کمالات کی طرف اس کا طبعی رجحان و میلان اور ان کی اضداد سے تنفر ہی اس کی باطنی پکار اور دعاء ہے جسے دعائے رجحانی کہنا چاہئے۔ یہ طلب ہے مگر بزبانِ حال و ذوق۔

دوسری طرف ظاہری ہے جو خوارج اور دست و پا، یا ظاہری بدن سے ہوتی ہے، جس میں الفاظ اور صدائیں نہیں ہوتیں بلکہ عملی حرکت ہے جسے جد و جہد کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس حرکت یا جد و جہد کا حاصل اسباب کے طرف رجوع اور ان کا اختیار کر لینا ہے۔ مثلاً غلہ کے لئے جد و جہد کا حاصل اس کے اسبابِ تخم ریزی اور آب پاشی وغیرہ کا اختیار کرنا ہے یا مثلاً اولاد کے لئے جد و جہد کے معنی نکاح کی تربیت وغیرہ اختیار کرنا، یا مثلاً علم کے لئے جد و جہد کا خلاصہ مطالعہ، درس اور تکرار و فکر وغیرہ کا اختیار کرنا، یا مثلاً سیرابی کے لئے گلاس اور پانی کی طرف دوڑنا، شکم سیری کے لئے غذا اور اس کے وسائل کی طرف بڑھنا، قربِ الہی کے لئے اسبابِ قرب یعنی مقررہ اعمال و عبادات کی طرف جانا۔

غرض معاش ہو یا معاد، مطلوبہ مقاصد و کمالات کو موجود دیکھنے اور ان کے حاصل کرنے کے لئے اسبابِ عادیہ کی طرف رجوع کرنا اور انہیں اختیار کرتے رہنا ہی طلب ہے، مگر برنگِ فعل۔ اس لئے ہم اس بدنی طلب کو دعائے عملی کہیں گے۔ پس استعداد تو انفعالی دعاء تھی اور یہ اکتسابی اور فعلی دعاء ہے۔ انفعالی دعاء پر وجودی فعل خدا کی طرف سے ظاہر ہوتا ہے جس سے کسی شے کے ذاتی عدم کا خلاء پڑ ہو جاتا ہے اور اکتسابی دعاء پر وجودی فعل بندہ کی طرف سے عمل میں آتا ہے جس سے ذات کے صفات و احوال کا خلا پڑ ہوتا ہے۔ بندہ کا یہ وجودی فعل اگر معاش سے تعلق رکھتا ہے اور اس کے ذریعہ اشیائے کائنات میں عدل کے ساتھ تصرفات ہوں گے تو بدنی نعمتیں حاصل ہوں گی، اور اگر معاد سے تعلق رکھتا ہے اور اعتدال و کمال کے ساتھ اقوالِ ربانی میں شرائع کے استعمالات عمل میں

آئیں گے تو روحانی نعمتیں میسر ہوں گی، ورنہ در صورتِ عدم عدل و اعتدالِ بدنی اور روحانی معاشی اور معادی مصائب سر پر منڈلانے لگیں گے۔

غرض معاشی اسباب یعنی کونیات کی طرف رجوع جو عملی دعاء ہے، معاش کی تکمیل کرتی ہے، اور معادی اسباب یعنی شریعات کی طرف رجوع جو دوسری عملی دعاء ہے معاد کی تکمیل کرتی ہے، اور اس طرح انسان کا جسمانی اور روحانی خلاء وجود سے پُر ہو جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جب یہ طلب اور پکار کا جذبہ انسان کے باطنِ قلب سے لے کر ظاہرِ بدن تک کے اوپر چھایا ہوا ہے اور وہ اپنے عدمی خلاؤں کو وجود سے پُر کرنے کے لئے دریائے وجود کی طرف فطرتاً دوڑتا ہے جس میں یہ وجودی اسباب و وسائل مچھلیوں کی طرح تیر رہے ہیں، جن کا اختیار کرنا حقیقتاً اس واجب الوجود ذات کی طرف التجا لیجانا ہے، خواہ وہ فعلی رنگ میں ہو یا انفعالی رنگ میں، استعدادی رنگ میں یا اکتسابی رنگ میں، تو زبان کا یہ لکھی ٹکڑا نہ ظاہرِ بدن سے الگ ہے نہ باطنِ قلب سے جدا ہے، علماً تو وہ باطنِ قلب کا ترجمان ہے اور عملاً وہ ظاہرِ بدن کی حرکت سے متحرک ہے۔

چنانچہ قلب میں جب کوئی داعیہ یا مضمون جوشِ زن ہوتا ہے تو زبان ہی اسے باہر منظر عام پر لاتی ہے اور اس کی ترجمانی کرتی ہے، اور جب قالب اس جذبہ سے متعلقہ عمل سے حرکت میں آتا ہے تو یہ زبان کا ٹکڑا بھی اس کے مناسب حال حرکت کرنے لگتا ہے۔ قلب میں خوشی کے جذبات ہوتے ہیں تو زبان بے ساختہ الفاظِ تہنیت و سرور ادا کرتی ہے اور بدن سے اسی نوع کی حرکات صادر ہوتی ہیں، اور جب دل میں غمی کے جذبات ہوتے ہیں تو زبان سے بے اختیار الفاظِ تعزیت و ماتم نکلنے لگتے ہیں اور بدن اسی نوع کی پڑمردہ حرکات پر مجبور ہو جاتا ہے۔

غرض زبان ایک برزخی چیز ہے جو باطن سے ترجمانی کا اور ظاہر سے حرکت و سکون کا تعلق رکھتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اگر انسان کے دل میں کسی چیز کی طلب کا داعیہ موجود ہے اور وہ خود اس چیز کا مالک نہیں بلکہ مالکِ دوسرا ہے اور وہ بھی وہ جو مالکِ دوسرائے ہے، جس نے اس شے کے حصول کے اسباب و وسائل پھیلا رکھے ہیں اور وہ جس طرح ان کے پھیلانے پر قادر ہے اسی طرح سمیٹ لینے پر بھی قدرت رکھتا ہے تو یہ ایک قدرتی چیز ہے کہ حصولِ مطلب کے لئے جب قلب اس کی طرف

رجحان و میلان سے رجوع کرے گا اور قالب اپنے عمل سے اس کے مقرر کردہ اسباب کی طرف رجوع کرے گا تو زبان بھی اس مقصد کے مناسب الفاظ اور آواز سے اس کی طرف رجوع کرے گی اور جودل میں ہوگا وہ لازماً زبان اور اعضاء و ارکان پر آکر رہے گا۔ پس اسی طلبِ وجود کی راہ میں زبان کا آواز اور الفاظ نکالنا ہی دعاء ہے۔

پس یہ زبان کی پکار تو دل کی ترجمانی اور موافقت ہے اور سارے بدن کی حرکت کے ساتھ اپنے مناسب شانِ حرکت کرنا بدن کی ترجمانی ہے۔ اسلئے ہم زبان کی پکار کو دعائے قالی کہیں گے جس کو عرفِ عام میں دعاء کہا جاتا ہے اور اب دعاء کی حقیقت اظہارِ احتیاج اور طلبِ حاجات نکل آتی ہے۔ دل اپنی شان کے مطابق فکری رنگ میں اظہارِ احتیاج کرتا ہے، بدن اپنی ساخت کے مطابق عملی رنگ میں اظہارِ احتیاج کرتا ہے اور زبان اپنی وضع کے مطابق قوی رنگ میں اظہارِ احتیاج کرتی ہے۔

پس اگر فی الحقیقت انسان وجود اور وجودیات میں اس منبعِ وجود کا محتاج ہے اور بلاشبہ ہے، کیونکہ وہ معدوم الاصل ہے اور عدم ہی ہر حالت میں وجود کا محتاج ہے نہ کہ وجود عدم کا، تو پھر اس حقیقتِ واقعہ سے کہ پورے انسان کی طرح اس کا عضو عضو محتاجِ وجود اور طالبِ وجود ہے، جس میں زبان بھی داخل ہے اور اس کی احتیاج قالی ہی ہو سکتی ہے جسے دعاء کہتے ہیں، کون انکار کر سکتا ہے؟ اور اس میں آخر کونسا عقلی یا نقلی مانع اور استحالہ ہے کہ اس سے انسان کترائے؟ پھر بھی اگر کترانا ہی ہے تو اسے دعائے فکری یعنی قلب کی آس اور توقع سے بھی کترانا چاہئے کہ یہ دعائے قلبی ہے خواہ وہ کسی سے بھی ہو اور قالب کے دعائے عمل یعنی اختیارِ اسباب سے بھی کترانا چاہئے کہ یہ دعائے قلبی ہے۔ اگر ایک دہریہ سب کچھ کرنے سے نہیں کتراتا تو ہمیں اس سے بھی انکار نہ ہوگا کہ وہ دعائے قوی یعنی احتیاجِ دل کی ترجمانی سے بھی کتراجائے، لیکن جب حالی اور عملی، فعلی اور انفعالی دعائیں اس سے کسی حالت میں بھی نہیں چھوٹ سکتیں تو پھر وہ قوی دعاء سے کیسے اور کہاں بھاگ سکتا ہے، خواہ تعصبات یا جہالت سے کچھ بھی کہے، دریاں حالیکہ یہ ایک طبعی اور قدرتی اصول ہے کہ ہمیشہ ظاہر وہی چیز ہوتی ہے جو اندرون میں مخفی ہوتی ہے، اور اندرون میں جو کچھ ہوتا ہے وہ ظاہر ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ اس لئے اگر اس کے دل میں کسی مطلوب کی پکار اور طلب موجود ہے جو اس کے خالی اور

محتاج ہونے کی دلیل ہے تو وہ زبان پر آئے بغیر نہیں رہ سکتی اور زبان اس محتاجگی کو کھولے بغیر نہیں رہ سکتی، بشرطیکہ وہ شعور کے ساتھ زندگی بسر کر رہا ہے اور حیوان محض نہیں ہے۔ جس کی تمام تر ہمت بلا شعور محض طبعی رنگ میں صرف مقررہ اسباب خورد و نوش کی طرف دوڑنے میں لگی رہتی ہے اور اسے کچھ پتہ نہیں ہوتا کہ یہ کہاں سے آرہا ہے، کیوں آرہا ہے اور کس طرح آرہا ہے؟ گویا وہ بلا شعور دعائے عملی پر مجبور ہے اور اسے خود اپنی احتیاج کا شعور نہیں کہ زبان سے اسے ظاہر کرے اور اس کی عملی دعاء کے ساتھ قوی دعاء بھی شامل ہو جائے۔

لیکن جس جاندار میں عقل بھی ہو اور یہ سمجھ بوجھ کہ اسباب اختیار کر رہا ہے کہ نہ یہ اسباب میرے بنائے ہوئے ہیں نہ میں ان پر بذات خود قادر ہوں بلکہ یہ اور ان کی تاثیرات سب کچھ کسی اور ہی کے قبضہ میں ہیں، جن پر میں اس کی طرف رجوع کئے بغیر قابو نہیں پاسکتا، خواہ میں عمل سے رجوع کروں یا قول سے، حال سے رجوع کروں یا استعداد سے، بلا رجوع و طلب گاری تحصیل مطلوب میں کامیاب نہیں ہو سکتا، تو ناممکن ہے کہ وہ اسباب کو قلب و قالب سے مانگنے کے ساتھ زبان سے بھی مانگنے پر اپنی عقل و شعور کا ثبوت نہ دے؟ اس پر بھی اس کا اس زبانی پکار و دعاء اور اظہارِ احتیاج سے گریز جب کہ وہ احتیاج و محتاجگی دل میں رچی ہوئی ہے محض خود فریبی نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ اور کیا یہ وہی مثل نہ ہوگی کہ گڑ کھائیں اور گلگلوں سے پرہیز؟ سو ایسے پرہیزگار کے لئے پھر یہ ضروری ہے کہ وہ دعائے فعلی یعنی اسباب ظاہری کے استعمال سے بھی پرہیز کرے کہ اسباب اختیار کرنا بھی تو اسی مسبب الاسباب کی طرف رجوع کرنا اور عملاً اسے پکارنا یا اس سے عملی دعاء مانگنا ہے، جب کہ یہ اسباب اور ان کی تاثیرات خود انسان کے قبضہ قدرت میں نہیں ہیں۔

نیز اسے چاہئے کہ ان اسباب کے ذریعہ جن نعمتوں کا وجود ہوتا ہے جیسے رزق، صحت، عزت، خوبی اور امن وغیرہ انہیں بھی رد کر دے کہ یہ بھی تو اس منبع وجود کا فیضان ہے کہ نعمتیں وجود میں آجائیں اور اسے مل جائیں جو یقیناً انسان کے بس کی نہ تھیں ورنہ وہ مقررہ اسباب سے الگ ہو کر انہیں خود پیدا کر لیا کرتا، پھر اسے یہ بھی چاہئے کہ وہ قلبی پکار یعنی دعائے حالی کو بھی ترک کر دے اور قلب میں کسی خوبی کی رغبت و طلب بھی نہ رکھے بلکہ دل کو کلیۃً اپنے سوا ہر چیز سے غنی بنالے، یعنی

آسمان و زمین اور ان کی ہر ایک پیداوار سے الگ ہو کر بلکہ اس دائرہ ہی سے کہیں باہر نکل کر زندگی بسر کرے، بلکہ خود اپنی ذات کو بھی ترک کر دے کہ اس کا وجود بھی تو مالک الملک ہی کا دیا ہوا ہے خود اپنا نہیں ہے، اور وہ بھی اس نے زبانِ استعداد سے پکار کر اس سے لیا ہوا ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہ محتاجِ مطلق ایسا کر کے باقی ہی کب رہے گا کہ ان استغناؤں کی نوبت آئے؟ اور جب یہ ہے تو پھر اس سے صاف واضح ہے کہ بلا دعاء و التجا کے اس کا وجود ہی محال ہے یعنی اس کا معرضِ وجود میں آنا ہی درحقیقت اس کی دعاء و پکار کا نتیجہ ہے جو اس کی جبلت اور خمیر میں پڑی ہوئی ہے۔ پس دعاء سے بھاگنا یا اس سے انکار کر دینا حقیقتاً اپنی جبلت سے انکار کرنا اور خود کو دھوکہ دینا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسباب و وسائل کے گم ہو جانے کے وقت جب کہ ایک دہریہ بے وسیلہ رہ جاتا ہے تو جبلی طور پر دعاء اور اس کی زبانِ دعاء ہی کا سہارا پکڑتی ہے اور اس وقت اس اصلی جبلت کا خود بخود ظہور ہو جاتا ہے جس پر جہالتِ دھند کے پردے پڑے ہوئے تھے، چنانچہ سمندروں کے طوفان میں کشتی گھر جانے کے وقت قرآن نے دہریوں کی بابت کہا ہی ہے کہ:

دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ.

یہ دہریے اخلاص کے ساتھ اللہ سے دعاء مانگنے لگتے ہیں۔

غرض وجودی کائنات کے کنوئیں میں اسباب کا ڈول ڈال کر مقاصد و نتائج کا پانی نکالنا کنوئیں کے سامنے عملاً اپنی محتاجگی کے اظہار کے ساتھ ساتھ ڈول کے واسطے سے پانی کو عملاً طلب کرنا اور پکارنا نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ مگر کنواں بے شعور و بے اختیار ہے اس لئے اس کے سامنے زبانی طلب بے کار ہے صرف عملی طلب کافی ہے، لیکن اگر نعمت کی طلب کسی باادراک اور خود مختار منعم سے کی جائے گی تو قدرتی طور پر عمل سے پہلے قوی طلب اور پکار بھی ضروری ہوگی کیونکہ وہ منعم کنوئیں کی طرح بے شعور نہیں ہے کہ صرف اس کا استعمال کر لیا جانا کافی ہو، حق تعالیٰ جیسے وجودی نعمتوں کا سرچشمہ، مخزن اور مالک ہے ویسے ہی وہ قادر و توانا، علیم و حکیم، سمیع و بصیر اور معطی و محسن بھی ہے۔ اس لئے بغیر اس کے اختیار و قدرت سے اپیل کئے کار براری ناممکن ہے۔ پس یہی اپیل دعاء ہے، قولاً ہو یا عملاً، حالاً ہو یا قالاً۔

پس اگر وجود کے دائرہ میں حصول مقاصد کے لئے دعائے عملی یعنی اختیاری اسباب ضروری ہے تو علم و شعور کے میدان میں دعائے لسانی یعنی الحاح و زاری اس سے بھی زیادہ ضروری ہے، اور اگر دعائے اکتسابی یعنی اسباب کا استعمال کرنا قابل اعتراض نہیں تو دعائے لسانی یعنی اسباب کا مانگنا کیوں قابل اعتراض ہے؟ بلکہ غور کرو تو اس اصول پر دعاء درحقیقت انسان کے ساتھ مخصوص نہیں رہتی بلکہ کائنات کے ذرہ ذرہ کا وظیفہ حضرت مسبب الاسباب سے اپنے مناسب حال دعاء ہی مانگتا نکلتا ہے، کیوں کہ عالم کا جز و جزو اپنی استعداد کی قدر اس سے وجودی کمالات و اوصاف کا طلب گار ہے مگر جیسا وہ خود ہے ویسی ہی اس کی دعاء ہے، انسان جامع صلاحیتیں رکھتا ہے جس میں جسمانیات، نباتیت، حیوانیت، ملکیت وغیرہ سارے مقامات جمع ہیں اس لئے اس کی دعائیں بھی ہر نوع کی ہونی ضروری ہیں۔ استعدادی بھی، حالی بھی، عملی بھی، قالی بھی بلکہ خصوصیت سے جب کہ انسان کو نطق اور قال دیا گیا ہے جو اس کے لئے اوروں کی نسبت مابہ امتیاز ہے۔

ان خصوصیتوں کے پیش نظر انسان کی دعاء قالی بھی ہونی چاہئے جو دہریوں کے نزدیک شائد اس لئے قابل مضحکہ ہے کہ غالباً وہ انسانی امتیازات فنا کر کے اسے ڈھوروں اور ڈنگروں (یعنی چوپایوں اور جانوروں) کے زمرہ میں لے آنا چاہتے ہیں اور اگر کوئی دوسرا اس زمرہ میں نہ آئے تو کم از کم وہ خود ہی اس زمرہ میں داخل ہو جانا چاہتے ہیں۔

بہر حال دعاء بجائے قابل اعتراض ہونے کے ایک فطری جذبہ ثابت ہوتی ہے جس سے کائنات کا کوئی ذرہ بھی مستثنیٰ نہیں نکلتا۔ پس معترض تو اس عرفی دعاء پر نکتہ چینی کر کے اسے لغو اور فضول ثابت کرنا چاہتے ہیں اور یہ کہ وہ آفات و مصائب کے سلسلہ میں عبث ہے، لیکن ثابت ہو گیا کہ ان عدمی آفات اور سلبی آثار کے دفعیہ کے لئے بجز دعاء و طلب کے اور کوئی دوسرا علاج ہی نہیں، کیوں کہ وہ دعاء صرف لفظی پکار کا نام نہ رہا کہ یہ تو جنس دعاء کی ایک نوع ہے بلکہ اس کے عموم میں دعائے انفعالی، حالی، فعلی اور اکتسابی وغیرہ بھی داخل ہیں اور ان دعاؤں پر انسان اس وقت سے مجبور ہوتا ہے جب سے کہ اس پر انسان کے لفظ کا اطلاق بھی نہیں ہوتا اور وہ استعداد محض کے درجہ میں علم الہی میں مخفی ہوتا ہے۔ گویا انسان مجسم دعاء نکلتا ہے کیوں کہ وہ مجسم احتیاج و محتاجگی ہے اور محتاجگی کی

مصیبت کا دفعیہ بجز طلب، مانگ، پکار اور دعاء کے اور کچھ نہیں، اور جب انسان اپنے منبع وجود خدا کے ساتھ ہی سرتاپا احتیاج اور دعاءِ مجسم ثابت ہوا تو پھر آخر اسے قوی دعاء سے عار آنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟ کہ قال تو حال ہی کا ترجمان ہو سکتا ہے اور قول اس کے سوا اور کوئی حقیقت نہیں کہ وہ حال اور فعل کا مناد اور ترجمان ہے۔ جب زبانِ حال سے اظہارِ احتیاج انسان کا امر طبعی ہے تو زبانِ قال سے اظہارِ احتیاج کو غیر طبعی کیسے کہہ دیا جائے گا؟

غرض دعاء اظہارِ محتاجی کا نام ہے اور محتاجی انسان کی حقیقت ہے تو دعاء گویا ایمانی حقیقت کے ساتھ ساتھ انسانی حقیقت بھی ثابت ہوئی اور جب کہ ایک حقیقت انسان میں موجود ہے تو وہ کسی نہ کسی انداز سے اس میں سے طوعاً و کرہاً نمایاں ہوگی اور اس حال کے اظہار پر طبعاً زبان بھی حرکت کرے گی، ورنہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ہم ہر چیز میں اسباب اختیار کر کے کسبِ وجود تو خدا سے کریں، اس کی مصنوعات کو استعمال کر کے ان میں سمائے ہوئے وجودی پرتوؤں سے وجودی نعمتیں حاصل کریں اور زبان سے یہ کہیں کہ ہمیں کسی سے وجود مانگنے کی ضرورت نہیں، ہم تو خود ہی مالک الوجود ہیں، تو اس سے زیادہ کذب بیانی کی بری مثال اور کیا ہو سکتی ہے کہ آدمی جو کچھ کر رہا ہے ساتھ ہی ساتھ اسے جھٹلا بھی رہا ہے اور اپنی ہی زبان سے اپنے کذاب ہونے کا ڈھنڈورا بھی پیٹ رہا ہے، ورنہ اگر اس میں وہ سچا ہے کہ اسے نعمت کسی سے مانگنے کی ضرورت نہیں، وہ خود ہی اپنا منعم ہے تو پھر آپ سے یہ نعمتیں چھن کیوں جاتی ہیں؟ اور سلبِ وجود کی آفات سے آپ ہلاکت زدہ کیوں ہو جاتے ہیں؟ نیز عالم میں رات دن یہ سلبِ وجود کا بازار کیوں گرم ہے؟ اس کے سوا کیا کہا جائے کہ ان دہریوں کی وہی مثل ہے کہ مانگ کر کھانا اور مروڑ سے رہنا۔

بہر حال اول تو طبعاً اور غلبہ حال کے طور پر انسان زبان سے دعاء مانگنے پر مجبور ہوگا جیسے دریاؤں میں دہریے بھی دعاء مانگنے پر مجبور ہو جاتے ہیں:

فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ.

پس یہ لوگ جب کشتی پر سوار ہوتے ہیں تو خالص اعتقاد کر کے اللہ کو پکارنے لگتے ہیں۔

لیکن اگر یہ کیفیت کسی نامعقول انسان کا حال نہ بھی بنے تب بھی عقلاً اسے دعاء سے چارہ کار

نہیں ہے جیسا کہ ابھی واضح ہوا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جہاں عدمی مصیبت غیر اختیاری ہوگی وہاں وجود کی طلب بھی غیر اختیاری رنگ میں ہوگی جسے زبانِ حال کی دعاء کہیں گے، اور جہاں عدمی مصیبت ارادہ و اختیار کی لائن سے سرپڑی ہو اس کا دفعیہ وجود کی اختیاری طلب سے ہوگا جو فعل سے بھی ہوگی جب کہ اسباب قبضہ میں ہوں جسے دعائے عملی کہتے ہیں اور قول سے بھی ہوگی جب کہ باوجود فراہمی اسباب نتیجہ قبضہ میں نہ ہو جسے دعائے قوی کہیں گے اور اس لئے دعاء سے کسی حالت میں بھی چارہ کار نہیں اور ظاہر ہے کہ ایسی ناگزیر چیز کا عین حالت استعمال میں کرتے رہنا خود فریبی ہے جو جہالت کا بھی آخری مقام ہے۔ والعیاذ باللہ العلیٰ العظیم۔

خلاصہ بحث

اب خلاصہ بحث یہ نکل آیا کہ انسانی مصائب کی اصولاً تین نوعیں ہیں:

۱۔ ایک غیر اختیاری مصائب ہیں جو انسانی ارادہ و اختیار کے بغیر اس پر طاری ہوتی ہیں، خواہ وہ کتنا ہی معتدل مزاج، معتدل اخلاق اور معتدل الافعال کیوں نہ ہو، جیسے موسموں کے رد و بدل سے پیدا شدہ امراض و احوال، یا لیل و نہار کی گردشوں سے سرزد شدہ متضاد وجودی اور سلبی کیفیات وغیرہ جو کائنات کے ہر ہر ذرہ میں طبعی انداز سے نمایاں ہوتی ہیں۔ ان میں نہ انسان کے ارادہ و فعل کو دخل ہے اور نہ ان میں انسان کی تخصیص ہے، یہ تغیرات جمادات و نباتات، معدنیات و حیوانات، ارضیات و فلکیات پھر انسانوں میں بالغ نابالغ، بچہ اور بڑا، متقی اور فاجر سب میں برابر ہیں، نیز ایک کے سلبی آثار سے بھی دوسرے کو اور خود اپنے کو اذیت پہنچتی ہے۔

پس یہ آفات انفسی بھی ہیں اور آفاقی بھی، لازمی بھی ہیں اور متعدی بھی، ذاتی بھی ہیں اور اضافی بھی۔ غور کیا جائے تو یہ مصائب نہیں بلکہ یہ وہی وجود کی آمد و شد سے پیدا شدہ تغیرات ہیں جو بفعلِ الہی اشیائے کائنات میں نمایاں ہوتے ہیں اور اس عالم کی ذاتی خاصیت ہیں جو اس سے جدا نہیں ہو سکتیں کہ یہ عالم کون و فساد اور جہانِ وجود و عدم ہے، نہ محض عالمِ وجود ہے کہ صرف نعمتوں کا سرچشمہ ہو، نہ محض عالمِ عدم ہے کہ صرف مصائب ہی کا خزانہ ہو، اس لئے ان کا نام تکوینی تغیرات

رکھنا زیادہ موزوں ہوگا۔

۲۔ دوسری اختیاری مصائب ہیں جو انسان کے تصرفات اور کسب و عمل سے ابھر کر انفس میں بھی نمایاں ہوتی ہیں اور آفاق میں بھی ان کا منشاء اس عدل و اعتدال کی خلاف ورزی ہے جو ہر انسان کی فطرت میں رکھا گیا ہے۔ اب خواہ یہ بے اعتدالیاں ان طبعی افعال میں نمایاں ہوں جن کا تقاضہ انسان کی طبیعت کرتی ہے جیسے کھانے پینے، سونے جاگنے اور جماع و مباشرت یا لین دین اور قبض و بسط وغیرہ کی جزئیات، یا عقلی افعال میں نمایاں ہوں جن کا تقاضہ عقل کرتی ہے جیسے امورِ کلیہ، مفادِ عامہ، نوعی منفعت، اجتماعی، سیاسی اور قومی امور، تمدنی ترقیات، بین الاقوامی معاملات، وسائلِ زندگی کا نظم، ایجادات و اختراعات، عمومی تجارتات، اقتصادیاتِ عامہ اور کھانے پینے، سونے جاگنے وغیرہ کے پر تکلف اور نئے نئے انداز وغیرہ کہ یہ تمام جزئیات بھی امورِ طبعیہ ہی ہیں، فرق ہے تو یہ کہ جب وہ کلی اور عمومی صورت اختیار کر لیتی ہیں تو ان میں طبیعت کے ساتھ عقل کا دخل بھی آجاتا ہے اور وہ امورِ عقلیہ کہلانے لگتی ہیں، ورنہ جزوی حیثیت میں ان کا منشاء صرف طبیعت ہوتا ہے۔

پس ان آفات کی حقیقت بھی وہی سلبی تغیرات ہیں مگر بواسطہ کسب و اختیار انسان، فرق اتنا ہے کہ طبعی امور میں صرف جزوی اور شخصی مفاد کے لئے یہ ہوس آمیز بے اعتدالیاں کی جاتی ہیں تو آفات بھی شخصی ہوتی ہیں جو خود اپنی ذات سے ذات پر آتی ہیں اور عقلی امور میں نوعی مفاد اور کلی منافع کے لئے اجتماعی بے اعتدالیاں کی جاتی ہیں تو آفات بھی قومی اور جماعتی ہوتی ہیں جو تمدن و مدنیت کی راہ سے ذوات پر پڑتی ہیں، غرض طبعی اور عقلی امور میں عدم العدل سے سرزد شدہ افعال میں چوں کہ عدم کی نسبت لگ جاتی ہے اس لئے اس عدمِ اعتدال یعنی افراط و تفریط کے عدمی آثار اور اشیاءِ کائنات کے غیر معتدل خواص و اثرات بصورتِ آفات انسان پر پڑتے ہیں جو اسی کی بے اعتدالیوں کا ردِ عمل ہوتے ہیں، یہ آفتیں درحقیقت حسی اسباب و مسببات کے سلسلہ میں آتی ہیں یعنی انسان کے حسی افعال پر ان کی ذاتی خاصیت اور عملی مقدمات پر ان کا قدرتی نتیجہ مرتب ہوتا ہے جو قانونِ تکوینی اور قانونِ عادت کی خلاف ورزی سے نمایاں ہوتا ہے۔ اس لئے انہیں اکتسابی آفات کہنا چاہئے۔

۳۔ تیسری مصائب وہ ہیں جو شرعی افعال کے سلسلہ میں انسان پر آتی ہیں، یعنی پیدائشی

کمزوریوں اور عیوب و نقائص یا محض طبعی بے اعتدالیوں کا ثمرہ نہیں ہوتیں جو تکوین کے دائرہ کی چیز ہے، بلکہ کسی تشریعی قانون کی خلاف ورزیوں پر اس کے مقنن اور حاکم کی طرف سے بطور پاداش عمل ڈالی جاتی ہیں۔ پس جب بھی اس قانون الہی کی مخالفت رونما ہو اور امور شرعیہ میں کھلے بندوں افراط و تفریط سے کام لیا جانے لگے یعنی وجودی افعال کے بجائے جن کی نسبت حق کی طرف ہو، عدمی افعال جن کی نسبت ناحق اور اپنے عدمی الاصل نفس کی طرف ہو، سرزد ہوں، جنہیں معاصی اور مظالم کہا جاتا ہے۔ مثلاً رشد کے بجائے جو رجحانی چیز ہے عدمِ رشد یعنی ضلالت آجائے جو نفسانی چیز ہے، حق و صداقت کی پیروی کے بجائے جو رجحانی چیز ہے جھوٹ، فریب اور دغا کی پیروی ہو جو محض نفسانی چیز ہے، وفاداری حق کے بجائے عدمِ وفاداری یعنی غداری کا دور دورہ ہو جائے، عدل کے بجائے عدمِ عدل یعنی ظلم و ستم کا بازار گرم ہو جائے، امن کے بجائے عدمِ امن یعنی بد امنی و غارت کی دھوم مچ جائے، پاکیزگی نفس کے بجائے ناپاکی نفس اور خبثِ باطن پیدا ہو جائے، حیاء کے بجائے بے حیائی عفت کے بجائے عدمِ عفت یعنی فحش پھیل جائے، مالی عصمت کے بجائے عدمِ عصمت یعنی چوری ڈکیتی کا بازار گرم ہو جائے، جانی عصمت کے بجائے بے عصمتی یعنی قتل و غارت گری پھیل جائے، استغناء کے بجائے عدمِ استغناء یعنی استعماریت پھیل جائے۔

خلاصہ یہ کہ نفس میں وجودی صفات و افعال کے بجائے عدمی اضداد کا غلبہ ہو جائے اور اکتسابی وجود کے بجائے رگ و پے میں اکتسابی عدم سرایت کر جائے اور عدم دوست انسانوں کی وجہ سے خدا کی سرزمین بے آئین ہو جائے، جس میں قانون کے بجائے لا قانونیت اور نورِ فطرت کے بجائے ظلمتِ نفس، غرض نفسانیت کی ساری ہی عدمیات حرکت میں آجائیں اور یہ انسانی نفس وجودی امور اور بارگاہِ وجود سے منحرف ہو کر عدم کی طرف بڑھنے لگے تو حضرت واجب الوجود کی طرف سے وجودی نعمتیں سلب ہونی شروع ہو جائیں گی اور اس عدم دوست قوم کا یہ اندرونی اکتسابی عدم بقاعدہ ”کند ہم جنس با ہم جنس پرواز“ باہر کے عدم کو کھینچنے لگے گا اور زمین و آسمان کے عدمی آثار بصورت مصائب اس عدمی نفس سے آملیں گے اور ان کی وجودی برکات کی جو نعمتیں تھیں سلب ہو جائیں گی اگر خلاف ورزی انفرادی ہوگی تو عذابِ خداوندی بھی انفرادی طور پر تکوینی راستہ سے آئے گا اور اگر

خلاف ورزی قومی اور جماعتی رنگ کی ہوگی تو وبال و نکال بھی اجتماعی حیثیت سے سامنے آئے گا، کبھی بطور عادت اور کبھی بطور خرقِ عادت کہ جس میں مجرم و غیر مجرم الگ الگ کر دیئے جائیں، جس میں وہی علم و ادراک کا رشتہ مؤثر ہوگا اور کائنات کی ہر شے اس رشتہ علم و احساس کے اشتراک سے مظہر غضبِ خداوندی ہو کر اس مجرم قوم کو عذاب بھگتائے گی۔ اس لئے ان آفات کو انتقامی تعزیرات کہنا چاہئے، جو کبھی عناصر کے ذریعہ خود قوم کی ذات ہی سے وجود سلب ہو جانے کا ذریعہ ثابت ہوگی جیسے قومِ نوح اور قومِ موسیٰ کو پانی کے ذریعہ، قومِ عاد کو ہوا کے ذریعہ، قومِ لوط کو پتھراؤ کے ذریعہ، زمین کے لوٹ دینے سے اور قارون کو زمین پھاڑ کر دھنسا دینے سے، قومِ شعیب کو ابر میں سے آگ برسادینے سے، غرض پانی، ہوا، مٹی، آگ چاروں عناصر سے اقوام کو تباہ کر دیا گیا ہے۔ اور کبھی ذی عقل و بے عقل نفوس کے ذریعہ اقوام و افراد سے وجود سلب کر لئے جانے کا وسیلہ بنیں گی جیسے بنی اسرائیل کے مجرم طبقہ کو ایک دفعہ بختِ نصر کے ذریعہ دوسری دفعہ ٹیٹس رومی کے ذریعہ، یا مشرکین مکہ کو مسلمانوں کے تسلط کے ذریعہ یا عیسائیوں کو مسلمانوں کے قتال کے ذریعہ ختم کر دیا گیا، کبھی جانوروں کے ذریعہ جیسے دعائے نبوی سے بعض مشرکین مکہ پر شیر مسلط ہوا، بعض بنی اسرائیل خود ہی سور اور بندر بنا کر ختم کر دیئے گئے۔ ظاہر ہے کہ یہ محض تکنیکی تغیرات نہ تھے بلکہ انتقامی مصائب تھے جو گناہ اور اعمالِ بد کی پاداش میں جتلا کر مسلط کر دیئے گئے، آیات و احادیثِ نبوی میں تعیم و تخصیص کے ساتھ ایسے ذنوب کا ذکر کیا گیا ہے جن پر ان کے مناسب حال پاداش اور انتقامی مصائب کے مرتب ہونے کا عمومی طور پر ذکر فرمایا:

وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ. (القرآن الکریم)

جو مصیبت بھی تمہیں پہنچتی ہے وہ تمہارے کرتوت ہی سے پہنچتی ہے۔

حدیثِ نبویؐ میں ہے جس کو مسند احمد نے روایت کیا ہے:

ان الرجل لیحرم الرزق بالذنب یصیبه.

آدمی گناہ کر کے رزق سے محروم کر دیا جاتا ہے۔

ابن ماجہ کی ایک حدیث میں جس کو عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے، فرمایا گیا کہ

فحش و بے حیائی پر طاعون اور نئی نئی بیماریاں، ناپ تول کی کمی اور خیانت پر قحط و تنگدستی اور ظلم حکام، زکوٰۃ نہ دینے پر امساکِ باراں، عہد شکنی پر تسلطِ اعداء اقوام کی مصائب مسلط کی جاتی ہیں جو بلاشبہ انتقامِ خداوندی اور قانون شکنی کی پاداش ہے جس میں سلبِ صحت، سلبِ رفاہیت، سلبِ رزق، سلبِ حکومت جیسی عدمی آفات مسلط ہوتی ہیں۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے زلزلہ کا سبب بے باکی اور عمومیت کے ساتھ زنا کاری، شراب نوشی کی کثرت اور باجے گاجے کی بہتات بتلاتے ہوئے اس کی صراحت فرمائی کہ جب یہ چیزیں عام ہو جاتی ہیں تو غیرتِ خداوندی جوش میں آتی ہے اور زمین کو حکم دیا جاتا ہے کہ ان کو ہلا ڈال، جس سے واضح ہے کہ اس رشتہٴ احساس و ادراک کے اشتراک سے زمین کو طبعی رنگ میں الہام کر دیا جاتا ہے اور وہ تعمیل کرتی ہے۔ یا حدیث میں ہے کہ جب اللہ عز و جل بندوں سے انتقام لینا چاہتے ہیں تو بچے بکثرت مرتے ہیں اور عورتیں بانجھ ہو جاتی ہیں، جس میں سلبِ نسل اور سلبِ حرث کی عدمی آفت سر پڑتی ہے۔ غرض زوالِ نعمت اور سلبِ وجود کے یہ تغیرات خود انسانی تغیر یعنی گناہ و معصیت کی وجہ سے بطور پاداش عمل ہوتے ہیں۔ قرآن نے اسی تغیر اور سلبِ نعمت کی طرف اشارہ فرمایا:

ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰى قَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ

وَ اِذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ سُوْءًاۙ اَفَلَا مَرَدُّلَهُۥ وَ مَا لَهُمْ مِّنْ دُوْنِهٖ مِنْ وَّ اٰلٍ ۝ (قرآن کریم)

یہ اس سبب سے ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی قوم پر کوئی انعام فرماتے ہیں تو اس وقت تک اسے نہیں بدلتے جب تک قوم ہی اپنی حالت نہ بدل دے اور اللہ تعالیٰ جب کسی قوم کے ساتھ برابرتاؤ کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو اسے کوئی بدلنے والا نہیں اور اللہ کے سوا ان کا کوئی ولی وارث بھی نہیں ہے۔

دوسری جگہ تغیر اور سلبِ نعمت کا سبب انفسی تغیرات اور معاصی کو بتلایا گیا:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ.

بیشک اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتے جب تک قوم خود ہی اپنی حالت نہ بدل

ڈالے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مصائب و آفات کی تین نوعیں ثابت ہوئیں، تکوینی تغیرات، اکتسابی آفات، اور انتقامی تعزیرات۔ اول نوع غیر اختیاری ہے، دوسری نوع اختیاری ہے مگر اس کا منشاء چوں کہ خود

اپنی ذات کا خلقی نقص و عیب ہے اس لئے بلحاظ منشاء وہ بھی ایک حد تک غیر اختیاری ہے۔ تیسری نوع حقیقتاً اختیاری ہے کہ اس کا منشاء قانون شکنی اور غدر ہے، لیکن ہر مصیبت کی حقیقت وہی سلب وجود نکلتی ہے، کہیں وجود ذات سلب ہوتا ہے اور کہیں وجود صفات و احوال، اور اس سلب کا تعلق انسان کے اندرونی سلب سے ہے، یعنی جب انسان وجودی افعال ترک کر دیتا ہے خواہ ان میں اعتدال کا وجود نہ رہے افراط و تفریط جگہ پا جائے یا ان میں اتباع حضرت وجود نہ رہے بلکہ وجودی قانون کی خلاف ورزی ہو تو اس نعمت اعتدال اور نعمت علم و اتباع کے ازالہ سے جو اندرونی تغیر اور سلب وجود ہے، باہر کی نعمتیں ہی ختم کر دی جاتی ہیں جو بیرونی تغیر اور سلب وجود ہے جیسا کہ آیت بالا سے واضح ہوا۔

پس دہریوں کا یہ کہنا کہ انسانی مصائب معاذ اللہ خدا کی طرف سے ظلم ہے یا اس کے وجود سے انکار کو مستلزم ہے جہالت پر مبنی ہوا، مصائب ظلم نہیں بلکہ عین عدل ثابت ہوئیں کہ ایک طبعی، عقلی اور شرعی فعل پر کمال عدل سے اس کی خاصیت مرتب کر دی جاتی ہیں اور ابرازِ خاصیات (یعنی شے کے خواص و آثار کو کھول دینا) عین عدل اور کمال عدل ہے۔

اور جب یہ واضح ہو گیا کہ مصیبت سلب وجود کا نام ہے تو مصیبت انکارِ صانع کی تو کیا دلیل ہوتی جو دہریوں کا دعویٰ ہے، بلکہ وجودِ صانع کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوئی، کیوں کہ مصیبت ایک عدمی چیز ہے جو سلب وجود سے نمایاں ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ سلب وجود خود وجود کی دلیل ہے نہ کہ عدم کی، کیونکہ اگر اشیاء میں وجود نہ ہو تو سلب ان سے کس چیز کا نام ہوگا؟ پھر ساتھ ہی اس سلب وجود سے جہاں اشیاء میں وجود ثابت ہوا وہیں اس کا غیر اصلی اور عارضی ہونا بھی ثابت ہو گیا ورنہ اگر عارضی نہ ہوتا بلکہ اصلی ہوتا تو سلب نہ ہو سکتا، اور ظاہر ہے کہ جب ان اشیاء میں وجود بھی ثابت ہوا، اور اس کا عارضی ہونا بھی، تو اس مسلمہ قاعدے سے کہ ہر ما بالعرض کیلئے ایک ما بالذات کی ضرورت ہے، جہاں سے عارضی موجودات میں وجود آئے، لامحالہ ان میں وجود کسی ایسے ذاتی الوجود ہی سے آ سکتا ہے جس میں سے وہ کبھی سلب نہ ہو سکے اور وہی ذاتی الوجود اور اصلی الوجود اور واجب الوجود ذات اور موجود اصلی مالک الملک خدائے برتر و توانا ہے۔

اس لئے مصائب خود وجودِ الہی کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوئیں نہ کہ انکارِ خدا کی، اور انہیں سامنے رکھ کر خدا کے وجود سے انکار کر دینا انتہائی نادانی اور سفاہت ہے، اور نیز جب کہ انسانی تدبیر

سے مصائب رک نہیں سکتیں نہ آج تک عالم سے مصائب کا خاتمہ ہوا نہ ہوگا بلکہ مصائب ہمیشہ ہی رنگ بدل بدل کر آتی رہیں گی تو اس کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ انسان اس راہ میں مجبور ہے اور بہر حال کسی نہ کسی رنگ سے اس دنیا میں مصیبتیں بھگتنی ہی ہیں تو اس سے خود واضح ہوتا ہے کہ اس پر کوئی جابر ضرور ہے ورنہ کوئی بھی مجبور بغیر کسی جابر کے نہیں ہو سکتا، اور وہ جابر بھی وہ ہے جس کے ہاتھ میں سارے ہی اسباب و مسببات کا سلسلہ ہے۔

ظاہر ہے کہ وہ جابر مادہ نہیں کیوں کہ مادہ تو خود ہر وقت متغیر ہے اور تغیر وہی مجبوری کا سلب وجود ہے تو وہ جابر کیسے ہو سکتا ہے، نیز عقل بھی نہیں، ورنہ وہ اب تک انسدادِ مصائب نہ کر سکی بلکہ مصائب کے ہجوم میں بسا اوقات وہ خود بھی خبط ہو جاتی ہے تو وہ انسان پر جابر کیا ہوتی؟ پھر مادہ ہو یا عقل یہ خود انسانی ہی چیزیں ہیں اور اسی کے خمیر کا جزوِ اعظم ہیں، اس لئے اس مجبور انسان پر اس کے یہ اجزاء جابر کیسے بن سکتے ہیں، یہ خود مجبور ہیں۔

اس لئے جابر ہستی بلاشبہ اسی خدا کی ہستی ہو سکتی ہے جو اسباب و مسببات کے نظام پر قادر اور قاہر ہو، کہ جب چاہے بنادے اور جب چاہے متغیر کر کے اسے مصائب و آفات زدہ بنادے۔ پس مصائب و آفات وجودِ خداوندی کی دلیل ثابت ہوتی ہیں نہ کہ انکارِ خدا کی، اور اس سے یہ بھی خوب روشن ہو جاتا ہے کہ جب نعمت نام وجود کا ہے اور وجود بالذات صرف حق تعالیٰ کا ہے تو تمام نعمتوں کا ظاہری و باطنی سرچشمہ صرف ذاتِ حق ہی ہو سکتی ہے کہ ہر جگہ نعمت اسی سے آسکتی ہے، کہ وجود اسی سے آسکتا ہے۔ اس لئے قرآن نے بیاں گِ دہل اعلان کر دیا کہ:

وَمَا بِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ. (القرآن الکریم)

جو بھی نعمت تمہارے پاس ہے وہ سب من اللہ ہے۔

اور جب کہ مصیبت نام ہے تغیر اور سلب وجود کا اور وہ عدمی چیز ہے اور یہ سلب و عدم مخصوص ہے مخلوق کے ساتھ کہ اس میں وجود اپنا اور اصلی نہیں، اس لئے چھٹنا اور سلب ہوتا ہے، تو تمام مصیبتوں کا منشاء ذاتِ مخلوق ہوئی اور تغیر و مصیبت اس کی اصلیت ثابت ہوئی، خواہ وہ اس کے طبعی اخلاق سے ابھرے جو عدمی ہیں یا اس کے عدمی رنگ کے اختیاری افعال سے ابھرے جو نفسانی ہیں اور اس کے عدمی الاصل نفس کی طرف منسوب ہیں۔ اس لئے قرآن حکیم نے کھلا اعلان فرمایا:

وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ. (القرآن الحکیم)

اور جو کچھ مصیبت تم کو پہنچتی ہے سو وہ تمہارے اعمال کا نتیجہ ہے۔

پھر دوسری جگہ لفظ تغیر ہی کی تعبیر کے ساتھ فرمایا:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ.

بیشک اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتے جب تک قوم خود ہی اپنی حالت نہ بدل ڈالے۔

دوسری جگہ اس سے زیادہ واضح فرمایا کہ تغیر نعمت میں ہوتا ہے جب کہ بندے اپنے افعال کو

متغیر کر لیتے ہیں اور خیر کو شر بنا لیتے ہیں۔ فرمایا:

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

(قرآن کریم)

یہ اس سبب سے ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی قوم پر کوئی انعام فرماتے ہیں تو اس وقت تک اسے نہیں بدلتے جب تک قوم ہی

اپنی حالت نہ بدلے۔

غرض قرآن حکیم کے نعمت کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے اور مصیبت کو بندہ کی طرف نسبت دینے سے اللہ کا ذاتی الوجود ہونا اور بندہ کا عارضی الوجود اور مسلوب الوجود ہونا کھل کر واضح ہو گیا، اور نمایاں ہو گیا کہ انسانی مصائب و آفات مخلوق ہی کی عدمی جبلت کی کارگزاری ہے، خواہ وہ عدم اصلی کے اثرات ہوں جو غیر اختیاری ہیں یا عدم عرضی کے ہوں جو اختیاری ہے اور عدمی افعال کے کسب کرنے سے آتا ہے، اور اس طرح غیر اختیاری آفات تو انسان کے غیر اختیاری عدم اور عدمی جبلت کا خاصہ ہیں اور اختیاری آفات اس کے اکتسابی عدم کے ثمرات یعنی تغیرات اور انتقامات ہیں، اور جب کہ عدم اس کا اپنا ہے تو مصائب و آفات بھی اس کی اپنی ہوتیں جو اس میں سے ابھرنے والی ہیں مگر بفعلِ الہی کہ خود عدم میں بغیر وجود کے واسطہ کے کھل جانے اور عدمی آثار میں بلا وجودی آثار کے توسط کے اپنے کو نمایاں کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے، اس لئے مصائب کا ورود بھی انسان پر فطری اور طبعی ہے اور خدا کے فعل یعنی عطاء و وجود کا واسطہ آنا بھی ظہورِ مصائب کے لئے فطری اور طبعی ہے، اس لئے مصائب سے انکار کرنا تو خود اپنے سے انکار کر دینا ہے کہ مصیبت کے سوا ہماری جبلت اور ہمارا جوہر ہی کیا ہے، اور مصائب کی بناء پر جو ہم سے کسی حال میں ٹلنے والی نہیں ہیں خدا

کے وجود سے انکار کر دینا اپنے کو دھوکہ دینا ہے کہ اس کے فعلِ تخلیق کے بغیر ہماری جبلت و اشکاف نہیں ہو سکتی، اور ہم ہم نہیں بن سکتے۔

اندریں صورت مصائب پر خداوندِ کریم کا شکوہ کرنا اپنے کو بھول جانا نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ کہ مصائب ہی تو ہماری جبلت تھے، جن کے ظہور پر خدا نے کوئی پابندی عائد نہیں فرمائی۔ پس ہماری آزادی سے اپنی جبلت کو کھول دینے کا موقعہ دینا اور آزادی بخشنا احسان ہے یا برائی؟ اور اس پر اس کا شکر کرنا چاہئے یا شکوہ؟ ہاں شکوہ کیا جائے تو اپنے ہی اس عدمی نفس کا نہ کہ موجودِ اصلی خدا کا۔

پھر دفعِ مصائب کے لئے اس سے دعاء نہ مانگنا اور وجودی نعمتیں اس سے طلب نہ کرنا اپنی فطرت کو اجاڑنا ہے کہ فطرت کا تقاضا تو طلب و تمنائے وجود ہے اور وہ صرف اسی منبع وجود سے ہو سکتی ہے تو باوجود تمنائے دلی اور طلبِ درونی کے محض اس کے زبان پر لانے سے بچنا یا اسے چھپانا خود اپنے کو جھٹلانا ہے۔

بہر حال اس راہ کے یہ تمام منفی پہلو یعنی مصائب کا انکار خالقِ مصائب کا انکار، اس کے فعلِ مصیبت آفرینی کا انکار، اس کی وجود بخشی کی نعمت کا انکار، پھر اس سے طلبِ وجود اور تمنائے وجود کا انکار وغیرہ تمام انکاری پہلو کوئی مذہب یا مسلک نہیں کوئی نظریہ اور عقیدہ نہیں کہ مذہب اور عقیدہ مثبت چیز ہوتی ہے نہ کہ منفی، اسے مذہب بنا کر اربابِ مذاہب پر اعتراض کرنا محض خود فریبی اور دوسروں کو دھوکہ دہی ہے۔

ہاں اس راہ میں اگر کوئی عقلی فریضہ اس عقل مند انسان پر عائد ہوتا ہے تو وہ مثبت فریضہ ہے اور وہ یہ کہ اولاً مصائب پر صبر و تحمل سے کام لیا جائے کہ اپنے نفس کی یا اس کے جوہر کی تبدیلی ناممکن ہے، اس لئے مصائب کا خاتمہ بھی ناممکن ہے۔ ثانیاً مصائب کو سامنے رکھ کر وجودِ خداوندی پر یقین لایا جائے کہ کوئی عدم یا عدمی اثر بغیر اس کی وجود بخشی کے نمایاں نہیں ہو سکتا۔ ثالثاً دفعِ مصائب کے لئے صرف اسی کی طرف رجوع کیا جائے کہ عدم اور عدمی آثار بغیر وجود اور وجودی آثار کے دفع نہیں ہو سکتے اور وجود و آثارِ وجود صرف اسی منبع وجود سے آسکتے ہیں۔ رابعاً اس سے قولاً دعاء مانگنا اور الحاح وزاری کرنا قلباً خشوع و خضوع اختیار کرنا اور قالباً افعالِ عبودیت و انکساری ادا کرنا کہ محتاج کا کام

اظہارِ احتیاج کے سوا اور کچھ نہیں، جب کہ یہ محتاجی ایک امر واقعہ ہے۔ پس فعلاً تو احتیاج واقع ہے تو قولاً اس امر واقعہ کا اظہار ضروری ہے کہ اظہارِ واقعہ سے واقعہ کا ثبوت تو ہوتا ہی ہے صاحبِ واقعہ کی وقعت بھی قائم ہوتی ہے جس پر انجام کے پاکیزہ ثمرات مرتب ہوتے ہیں۔

غرض اس راہ میں مثبت پہلو ہی انسان کو سرفراز کر سکتے ہیں کہ وہ مصائب کو تو اپنی خاصیت سمجھے کہ خود مخزنِ عدم ہے اور دفعِ مصائب کو خداوندِ کریم کی جانب سے سمجھے کہ وہ مخزنِ وجود ہے، اور آثارِ عدم کا دفعیہ آثارِ وجود ہی سے ہو سکتا ہے کہ اس کے بغیر اس عبدِ مطلق کی عبدیت کے ثبوت کی اور کوئی صورت نہیں۔

والحمد لله الذی بنعمته تتم الصالحات فله الحمد اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و لنا العبودیة اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و بالله التوفیق. و ما علینا الا البلاغ.

محمد طیب غفرلہ
مہتمم دارالعلوم دیوبند